3 176 00385897 7
D

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

LV.

VERSAILLES. — IMPRIMERIE CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

Da Or 85
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME CINQUANTE-CINQUIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1908

436213
6.6.45

DS
101
R45
t.55

ÉTUDE

SUR

LA CONDITION DES JUIFS DE NARBONNE

DU Ve AU XIVe SIÈCLE

PREMIÈRE PARTIE

CONDITION POLITIQUE

LIVRE PREMIER

PÉRIODE MONARCHIQUE (Ve-Xe SIÈCLE)

CHAPITRE PREMIER

SOUS LA DOMINATION WISIGOTHIQUE

I. Sidoine Apollinaire et le Juif Gozolas (470-473). — II. La législation conciliaire et les Juifs : concile d'Agde (506). — III. Concile de Narbonne (589). — IV. Lettre de Grégoire le Grand au sujet de quatre chrétiens, esclaves de Juifs narbonnais (597). — V. Loi de Sisebut sur les conversions forcées, et le quatrième concile de Tolède (633). — VI. Sixième concile de Tolède (638). — VII. Inscription funéraire juive de Narbonne (688 ou 689). — VIII. Seizième concile de Tolède (693). — IX. Dix-septième concile de Tolède (694). — X. Aucun document sur la condition des Juifs de Narbonne sous les Sarrasins (719-759).

I. — La première mention historique relative aux Juifs de Narbonne est à peu près contemporaine de l'entrée des Wisigoths dans cette ville [1]. Dans deux de ses lettres adressées à son ami Félix, de Narbonne, Sidoine Apollinaire fait allusion à un Juif nommé

1. On sait que la ville de Narbonne et une grande partie de la province de même nom furent cédées aux Wisigoths par l'empereur Sévère, en 462 (*Hist. de Lang.*, t. I, p. 469).

Gozolas, qui faisait partie de la clientèle de Félix [1]. Or, il est possible de placer ces deux lettres entre les années 470 et 473 [2].

1. *Monumenta Germaniæ historica*, *Auctores antiquissimi*, t. VIII, Berlin, 1887, in-4°, édition Luetjohann, p. 43 et p. 57. On trouvera le texte latin et la traduction française de ces deux lettres dans la *Collection des auteurs latins* de Nisard, *Œuvres complètes de Sidoine Apollinaire*, Paris, 1887, in-8°, p. 135, Lettre n° LXXXII, et pp. 138-139, lettre LXXXV. Cf. *Hist. de Lang.*, t. I, p. 531 et Aronius, *Regesten zur Geschichte der Juden*, Berlin, 1887-1892, in-4°, I, 6.

2. Ces lettres sont postérieures à l'élévation de Sidoine à l'épiscopat. Les sentiments exprimés dans ces deux lettres, les préoccupations morales que l'auteur y laisse percer, l'allure sévère et grave du style révèlent un dignitaire ecclésiastique qui a reçu charge d'âmes et qui se fait un scrupuleux devoir de bien remplir les obligations de son sacerdoce.

Voici, d'ailleurs, en quels termes Sidoine termine ces deux lettres : « Si chez vous, du moins, les choses vont bien, tant mieux. Ouvertement punis pour des crimes qui nous sont cachés, nous n'avons pas le cœur si mal placé que nous soyons jaloux du bonheur des autres. Assurément, celui-là est l'esclave du vice autant que des ennemis, qui, même en des temps mauvais pour lui, ne saurait former des vœux en faveur des autres. » — « Quant à l'état des affaires, je ne te demande plus comme autrefois où elles en sont, de peur qu'il ne te soit désagréable d'avoir à m'annoncer de mauvaises nouvelles, si elles ne doivent être suivies de rien de bon. Car, s'il ne te convient pas d'écrire des faussetés et que tu n'aies rien à m'annoncer qui soit conforme à mes vœux, de mon côté, j'évite, quel que soit le mal, d'en être informé par les gens de bien. »

Dans sa première lettre, Sidoine ne parle du Juif Gozolas que pour exprimer à Félix le mépris que lui inspire sa secte. Ce mépris sent son homme d'Église. Dans sa deuxième lettre, il ne reparle de Gozolas que pour envisager sa conversion : n'est-ce pas là une préoccupation bien ecclésiastique ? Or, Sidoine fut élevé à l'épiscopat par le peuple de Clermont en 470 ou 471, suivant Mommsen (*Præfatio in Sidonium*, éd. Luetjohann, *ut supra*, p. XLVIII) ; vers la fin de 471, suivant l'*Histoire littéraire de la France*, t. II, Paris, 1735, in-4°, p. 554 ; en 472, suivant l'*Histoire de Languedoc*, t. I, p. 488. Nous placerons prudemment cette élévation entre 470 et 472. Nous trouvons donc comme *terminus a quo* aux deux lettres de Sidoine la date de 470.

Reste à fixer le *terminus ad quem*. Dans sa première lettre, Sidoine compare sa ville de Clermont à une proie misérable, qui excite à la fois la convoitise des Burgondes, alliés des Gallo-Romains et celle des Wisigoths, ennemis de ces derniers. Cette lettre a donc été écrite avant le siège de Clermont par les Wisigoths en 473 (*Hist. de Lang.*, t. I, p. 489), mais peu avant ce siège, puisque la ville était déjà menacée. Cette dernière considération a probablement déterminé Gross (*Gallia Judaïca*, traduction française de Moïse Bloch, Paris, 1897, in-8°, p. 402) à placer ces deux lettres en 473.

Ce *terminus ad quem* soulève, cependant, une difficulté assez grave. En 473, Félix ne se trouvait pas à Narbonne mais à Arles. Il avait quitté la première ville en 472, pour remplir dans la seconde les fonctions de préfet des Gaules durant les années 472 et 473 (*Hist. de Lang.*, t. I, p. 464). Gozolas serait alors un Juif d'Arles et non un Juif de Narbonne. Toutefois, rien ne s'oppose à ce que Félix ait emmené son client Gozolas de Narbonne à Arles. Quoi qu'il en soit, il est infiniment probable que Gozolas était, sinon habitant de Narbonne, du moins, originaire de cette ville.

Au surplus, la philologie nous permet d'affirmer qu'il y avait des Juifs à Narbonne à l'époque gallo-romaine. Le 20 août 1363, le guet parcourt plusieurs rues de la ville et entre autres « carrayriam vocatam *Dejos aygas* » (A. Blanc, *Les transformations du latin « judaicus »*, dans *Annales du Midi*, année 1896, t. VIII, p. 196). Le 24 juillet 1355 ou 1356, Arnaud Sapte, fustier, vend à Jean Genès, tailleur « quoddam hospitium meum, situm in civitate Narbone loco vocato, juxta *Jos aigas*, prope pondus farine

L'ami de Sidoine, Félix, était un grand dignitaire gallo-romain : il appartenait à l'illustre famille narbonnaise des Magnus Félix ; il quitta Narbonne pour Arles, en 472, quand il fut élevé par le gouvernement impérial à la haute fonction de préfet des Gaules. Félix devait vivre à Narbonne au milieu d'une nombreuse clientèle. Parmi ses clients, se trouvait un Juif, nommé Gozolas, qu'il honorait d'une confiance particulière, puisqu'il ne craignait pas d'en faire son courrier habituel. Il éprouvait même de l'affection pour lui. Et pourtant il est fort probable que Félix était déjà à ce moment un adepte de la religion chrétienne, mais un fidèle assez tiède, tel qu'on en trouvait beaucoup encore au ve siècle parmi les grandes familles de l'aristocratie gallo-romaine. Sa foi deviendra plus ferme quand il aura éprouvé la vanité des honneurs terrestres : il troquera alors sa toge de pourpre contre la bure monacale [1].

En sa qualité d'évêque, Sidoine éprouve peu de sympathie à l'endroit des Juifs. Il ne cache pas son sentiment à propos de Gozolas : « Gozolas, écrit-il à Félix dans sa première lettre, Juif de nation et client de Ta Grandeur, dont la personne me serait chère à moi aussi s'il n'appartenait à une secte méprisable, t'apporte une lettre, que j'ai écrite dans la plus grande anxiété [2]. »

Sidoine trouve l'occasion de reparler encore de Gozolas et d'exprimer à son égard les mêmes sentiments : « C'est par le même messager que je vous renouvelle mes salutations, déclare-t-il à Félix. Votre ami Gozolas (plaise à Dieu qu'il devienne aussi le nôtre) se fait une seconde fois porteur de ma lettre. Épargnez donc à l'un et à l'autre un affront qui nous serait commun ; car si vous persistez encore à garder le silence, tout le monde pensera que nous sommes indignes, moi, que vous m'écriviez, lui, qu'il soit chargé de vos lettres [3]. »

Il y a deux hommes en Sidoine Apollinaire : le patricien gallo-romain et le prélat catholique. Il déteste les Wisigoths 1° parce

Civitatis » (Arch. mun. de Narb., registre de papier non inventorié, f° 39). *Dejos aygas* ou *Jos aigas* sont une corruption de *Jusaigas* (lat. *Judaicas*). Or, la forme *jusaigas* indique qu'il y avait des Juifs à Narbonne dès une époque très ancienne, vi^e^ siècle, peut-être v^e^, le changement de *c* en *g* dans *jusaigas* (judaicas) s'étant produit avant le viie siècle (A. Thomas, *Essais de philologie française*, Paris, 1897, petit in-8°, p. 115).

1. Félix embrassa la vie monastique à Arles, en 474 (*Hist. de Lang.*, t. I, p. 464).

2. *Sidonius Felici suo salutem. Gozolas natione Judæus, cliens culminis tui, cujus mihi quoque esset persona cordi, si non esset secta despectui, defert litteras meas, quas granditer anxius exaravi.*

3. *Iterat portitorem salutationis iteratio : Gozolas vester, Deus tribuat ut noster, apicum meorum secundo gerulus efficitur. Igitur verecundiam utrique eximite communem ; nam si etiamnum silere meditemini, omnes et me cui et illum per quem scribere debebas, indignum arbitrabuntur.*

qu'ils sont d'une race différente de la sienne et surtout d'une race barbare, 2° parce qu'ils sont en révolte contre l'orthodoxie chrétienne. Il considère également Gozolas comme un étranger (*natione Judæus*), mais non comme un barbare [1]. La nationalité de Gozolas lui est indifférente, mais ses croyances religieuses lui font horreur. A la différence de son ami Félix, Sidoine est un chrétien enthousiaste et agissant [2]. Sa fonction pastorale lui fait un devoir d'augmenter son troupeau. Aussi ne s'intéresse-t-il à Gozolas que pour envisager sa conversion.

Cependant, l'antipathie de Sidoine pour la « secte méprisable » n'est pas un sentiment violent et obstiné. Elle se tempère chez lui de tolérance philosophique et de véritable charité chrétienne. Nous avons, pour nous en convaincre, une lettre de Sidoine à Eleuthère, successivement évêque de Blandin et de Tournai [3]. Voici ce qu'il lui écrit au sujet d'un Juif auquel il s'intéresse : « La présente lettre recommande un Juif, non que j'aime l'erreur dans laquelle ses pareils périssent enveloppés, mais parce qu'il ne convient pas de déclarer aucun d'eux condamné sans appel tant qu'il est vivant ; car celui qui a la ressource de se convertir peut toujours espérer qu'il obtiendra l'absolution. Il t'exposera lui-même plus exactement tout le détail de son affaire ; car il y aurait peu de goût à déparer l'élégante brièveté du style épistolaire par de trop longues explications. Assurément, soit dans les affaires, soit dans les débats de ce monde, les hommes de son espèce ont très habituellement de bonnes causes ; tu peux donc, tout en déplorant l'absence de foi, défendre la personne de ce malheureux. »

1. Il est curieux de noter que le nom de Gozolas est un nom germanique (Giry, *Manuel de diplomatique*, p. 355). Il semble même être le diminutif de Goth. Il est possible que ce Juif soit venu à Narbonne avec les Wisigoths, en 462. Il n'y aurait rien d'étonnant que Gozolas fût un Goth converti ou un descendant de converti. On voit, cependant, que Sidoine le distingue bien des Wisigoths. L'évêque de Clermont considère les Juifs, non seulement comme un groupe religieux, mais encore comme un groupe ethnique. Cette conception, justifiée, d'ailleurs, en partie, par l'esprit de solidarité qui ne cessa de régner entre les membres des communautés juives, resta la conception du moyen âge et même de tout l'ancien régime.

2. Sidoine n'est pas un nouveau converti. Il appartient à une famille chrétienne. Son aïeul s'était converti au christianisme (*Histoire littéraire de la France*, t. II, p. 550).

3. Cette lettre est adressée à *domino papæ Eleutherio*. Il s'agit évidemment de l'évêque Eleuthère, — *papa* à cette époque désignant indifféremment le chef de l'Église et les chefs des diocèses —, qui fut appelé à l'évêché de Blandin en 487 et à celui de Tournai en 496. Sidoine mourut le 21 août 488 ou 489 (*Histoire littéraire de la France*, t. II, pp. 556-557). Il faut donc placer cette lettre entre 487 et 489. On en trouvera le texte latin dans les *Monumenta Germaniæ historica*, *Auctores antiquissimi*, t. VIII, pp. 100-101, et une traduction française dans la *Collection des auteurs latins* de Nisard, *Œuvres de Sidoine Apollinaire*, pp. 110-111, lettre LX.

L'antipathie de Sidoine pour le judaïsme n'est donc pas à ce point vivace qu'elle lui interdise de tendre la main à un Juif malheureux.

II. — La conversion des Juifs au christianisme apparaît comme la grande préoccupation de l'évêque de Clermont. Ce sera également la grande préoccupation de l'Église dans les siècles qui vont suivre. Il est intéressant de relever les mesures prises à l'égard des Juifs par les conciles wisigothiques auxquels les archevêques de Narbonne ont pris part et où ils ont joué quelquefois un rôle très actif. Parmi les nombreuses décisions conciliaires qui réglementent la situation des Juifs placés sous la domination des rois wisigoths, il en est plusieurs qui s'appliquent si bien aux Juifs de Narbonne qu'elles semblent avoir été inspirées directement par les archevêques de cette ville.

Le 11 septembre 506, sous le règne du roi wisigoth, Alaric II, un concile se réunit à Agde [1] : le métropolitain de Narbonne, Caprarius, n'y assista pas en personne, mais il y délégua à sa place le prêtre Anilius [2]. Entre autres choses, ce concile s'occupa de déterminer dans quelles conditions le baptême pouvait être administré aux Juifs qui manifesteraient le désir d'embrasser le christianisme. Le clergé ayant constaté que certains Juifs se convertissaient au christianisme sans y croire sincèrement, et que, selon l'énergique expression de la Bible, « ils retournaient à leur vomissement », les membres du concile imposèrent certaines épreuves préliminaires aux Juifs, qui se montreraient disposés à confesser la foi chrétienne. Voici ce que le concile décida à ce sujet : « Les Juifs qui veulent se rallier à la loi catholique doivent, à l'exemple des catéchumènes, se tenir pendant huit mois sur le seuil de l'église : si au bout de ce temps, leur foi est reconnue sincère, ils obtiendront la grâce du baptême. Mais si, dans l'intervalle, ils se trouvent en danger de mort, ils pourront être baptisés avant le terme prescrit [3]. »

Ce même concile défendit aux chrétiens de participer aux festins des Juifs : « Tout chrétien, clerc ou laïque, doit s'abstenir de prendre part aux banquets des Juifs : ces derniers ne mangeant pas des mêmes aliments que les chrétiens, il est indigne et sacrilège que les chrétiens touchent à leur nourriture. Les mets que nous prenons avec la permission de l'apôtre sont jugés immondes par les Juifs. Un chrétien se montre donc l'inférieur d'un Juif s'il

1. Labbe et Cossart, *Sancta concilia*, Paris, 1671-1672, 17 vol. in-fol., t. IV, col. 1381.
2. *Ibid.*, col. 1395.
3. *Ibid.*, col. 1389, canon XXXIV.

s'assujettit à manger des plats que ce dernier lui présente, et si, d'autre part, le Juif repousse avec mépris la nourriture en usage parmi nous [1]. »

Il apparaît clairement de cette seconde prescription que les chrétiens des premiers siècles du moyen âge entretenaient avec les Juifs des relations très amicales, puisqu'ils prenaient plaisir à banqueter ensemble. Saint Paul n'avait-il pas laissé entendre aux Corinthiens qu'ils pouvaient accepter sans scrupule une invitation chez un étranger non chrétien [2] ? Les chrétiens de Narbonne abusaient, paraît-il, de cette tolérance : non contents de prendre part aux spectacles et aux banquets des païens, ils faisaient des offrandes aux idoles. En 459, le pape Léon Ier avait écrit à ce sujet à l'évêque de Narbonne, Rusticus [3]. La tradition signalée et réprouvée par Léon Ier n'était donc pas perdue au commencement du VIe siècle, puisque le concile d'Arles jugeait nécessaire d'intervenir à son tour.

A cette époque, les mœurs restaient encore favorables à la population juive. Mais l'Église s'élevait déjà avec force contre ce contact perpétuel entre Juifs et chrétiens. Elle voulait éviter aux fidèles des controverses religieuses d'où leur croyance eût pu sortir ébranlée. A une époque où il restait encore des païens à convertir, l'Église redoutait la concurrence de la Synagogue. Les catéchumènes ne distinguaient pas très bien entre les cérémonies chrétiennes et les cérémonies juives. Il était donc nécessaire que l'Église en marquât fortement la distinction. Ces considérations expliquent que les conciles aient considéré de bonne heure les communautés juives comme des foyers de contagion religieuse. De là à isoler les Juifs dans des quartiers à part, généralement clos de murs, comme les pestiférés dans des lazarets, il n'y avait qu'un pas.

III. — Non contente de pousser à la séquestration matérielle et morale des communautés juives, l'Église inaugure une législation restrictive à l'égard du culte judaïque lui-même. Un concile se réunit à Narbonne le 1er novembre 589, sous le règne de Récarède [4]. Le canon IV interdit à tout homme, libre ou esclave, Goth,

1. Labbe et Cossart, *Sancta concilia*, t. IV, col. 1390, canon XL. Au sujet de ce concile cf. *Hist. de Lang.*, t. I, p. 531.

2. Paul, I *Cor.*, X, 25.

3. *Histoire de France*, publiée sous la direction de M. Ernest Lavisse, t. II, I (Paris, 1903, in-4°), p. 20.

4. Labbe et Cossart, *Sancta concilia*, t. V, col. 1028. Sur ce concile cf. *Histoire de Lang.*, t. Ier, pp. 651-652 et Gross, *Gallia judaica*, p. 403.

Romain, Syrien, Grec ou Juif, d'enfreindre le repos dominical et de mettre les bœufs sous le joug ce jour-là, sauf en cas d'absolue nécessité, sous peine pour les personnes libres de six sols d'or d'amende payables au comte de la Cité et pour les esclaves de cent coups de fouet [1]. Le canon IX interdit aux Juifs de chanter des psaumes aux enterrements : il leur ordonne de revenir sur ce point à leurs anciens rites, sous peine de six onces d'or d'amende [2]. Le canon XIV prescrit la répression de la sorcellerie : « Pour développer la discipline de la foi catholique, nous avons décidé que, si quelques hommes ou femmes, devins ou devineresses, sorciers ou sorcières, étaient surpris dans la maison d'un Goth, d'un Romain, d'un Syrien, d'un Grec ou d'un Juif, ou bien si quelque personne osait interroger les sorts décevants et qu'elle ne voulût pas les dévoiler, l'entrée de l'église leur serait interdite et il leur serait infligé une amende de six onces d'or payables au comte. Quant à ceux qui, remplis d'iniquité, se livrent au trafic des sortilèges et séduisent le peuple en prévariquant, qu'ils soient libres ou esclaves, maîtresses ou servantes, ils seront tous fustigés vigoureusement en public, vendus comme esclaves et le prix de leur vente distribué aux pauvres [3]. »

Ce dernier canon ne s'applique pas exclusivement aux Juifs, mais à tous les devins, à quelque nation qu'ils appartiennent. Il nous a paru bon, toutefois, de l'analyser pour montrer que l'accusation de sorcellerie n'était pas encore dirigée surtout contre les Juifs, comme nous le constaterons dans la suite.

Nous avons fait observer plus haut que certains canons des conciles wisigothiques qui s'occupent des Juifs semblent s'appliquer surtout aux Juifs de Narbonne. Les canons du concile de 589, que nous venons d'analyser ci-dessus, ont été inspirés probablement par le métropolitain de Narbonne, Migetius, qui dut jouer un très grand rôle dans les délibérations et qui, en tout cas, souscrivit le premier aux décisions de ce concile [4]. La population de Narbonne présentait, en effet, ce mélange de races auquel font allusion les canons IV et XIV, mélange de Goths, de Romains, de Syriens, de Grecs et de Juifs.

IV. — Le concile narbonnais de 589 nous renseigne, non seulement sur la situation ethnique des habitants, mais encore sur leur

1. Labbe et Cossart, *ut supra*, t. V, col. 1029.
2. *Ibid.*, col., 1029-1030.
3. *Ibid.*, col. 1030-1031.
4. Labbe et Cossart, *ut supra*, t. V, col. 1031.

situation sociale. Nous avons vu plus haut que le Juif Gozolas faisait partie de la clientèle d'un riche gallo-romain. Il y avait donc à Narbonne des Juifs clients, des Juifs libres (*ingenui*) et des Juifs esclaves. Les Juifs de condition libre employaient quelquefois pour leurs travaux des esclaves chrétiens. Mais, dès la fin du VIe siècle, l'Église s'élève énergiquement contre la coutume qui permet que des chrétiens soient esclaves des Juifs. C'est ainsi que les quatre frères d'un certain Dominique avaient été rachetés de captivité par des Juifs de Narbonne, qui les gardèrent à leur service en qualité d'esclaves [1]. Dominique se plaignit au pape Grégoire Ier. Au mois de mai 597, ce dernier manda à son légat des Gaules, le prêtre Candide, de procéder à une enquête diligente : « Il est tout à fait grave et exécrable, écrit Grégoire le Grand à Candide, que des chrétiens vivent dans l'esclavage des Juifs : nous exhortons ton affection par les présentes à rechercher soigneusement et à t'informer avec toute la sagacité et la sollicitude désirables de la véracité de ce fait. Si ton enquête constate que cette plainte est légitime, je compte sur ton zèle pour racheter ces chrétiens qui n'ont pas les moyens de payer eux-mêmes le prix de leur liberté, tout en te donnant l'assurance que la somme que tu fourniras pour leur rançon sera portée sur tes comptes [2]. »

V. — La législation des rois wisigoths et des conciles wisigothiques va renouveler sur ce point et sur beaucoup d'autres les mesures les plus rigoureuses que l'intolérance avait inspirées aux empereurs chrétiens. Le roi des Wisigoths, Sisebut, qui succéda à Gondemar, en février 612, força les Juifs répandus en Espagne et en Septimanie à embrasser la religion chrétienne, après leur avoir défendu d'avoir des esclaves chrétiens [3]. Cette dernière interdiction rappelait une loi de l'empereur Constance, qui défendait aux Juifs d'acheter des esclaves d'une autre religion, sous peine de les voir confisqués par le trésor : si ces esclaves étaient chrétiens, la fortune entière du Juif contrevenant était confisquée [4]. Le carac-

1. Les Juifs de cette époque pratiquaient le commerce des esclaves et particulièrement des esclaves sarrasins. Il semble bien que les Juifs dont il est question dans la lettre de Grégoire le Grand sont des marchands d'esclaves et que les quatre chrétiens qu'ils ont rachetés de captivité ont été capturés et réduits en esclavage par des pirates sarrasins.

2. *Monumenta Germaniæ historica*, *Epistolæ*, t. I, éd. Hartmann, Berlin, 1891, in-4°, p. 464. Cf. *Histoire de Languedoc*, t. I, p. 651 ; Aronius, *Regesten der Geschichte der Juden*, I, 19, et Gross, *Gallia Judaica*, p. 403.

3. *Codex Visigothorum*, l. 12, tit. 2. *De omnium hæreticorum atque Judæorum cunctis erroribus amputandis*, *legg.* 13 et 14. Cf. *Hist. de Lang.*, I, 665.

4. *Cod. Theod.*, XVI, 9, 2 (an 339). Cf. Daremberg et Saglio, *Dict. des antiquités*, art. *Judæi* par M. Th. Reinach, p. 631, 2e col.

tère rigoureux de cette loi empêcha, d'ailleurs, qu'elle fût maintenue.

Les Wisigoths étaient passés de l'arianisme au catholicisme vers la fin du VIe siècle [1]. Entraînés par leur zèle de néophytes, les rois wisigoths vont redoubler de rigueur à l'égard des Juifs. Nous venons de voir que Sisebut avait préconisé la conversion des Juifs par la violence. Les évêques estimèrent qu'il était allé trop loin dans cette voie.

Le quatrième concile de Tolède, tenu dans cette ville le 9 décembre 633 [2], abolit la loi de Sisebut relative à la conversion forcée des Juifs. Il déclare qu'il faut amener ces derniers au baptême, non par la force, mais par la persuasion [3]. Le concile interdit aux prêtres et aux laïques de recevoir des présents offerts par les Juifs, qui se rendent par là les chrétiens favorables. Il prescrit des mesures sévères contre les Juifs convertis qui blasphèment le Christ, continuent à observer les rites judaïques et à pratiquer les circoncisions [4]. Les fils ou filles des convertis relaps seront enlevés à leurs parents et élevés dans des monastères ou des familles chrétiennes [5]. Les Juifs convertis doivent être tenus à l'écart de leurs anciens coreligionnaires [6]. Les Juifs qui épousent des chrétiennes doivent se convertir, sinon s'en séparer. Les enfants seront de la condition et de la religion de la mère [7]. Les Juifs convertis qui auront prévariqué de la foi du Christ ne pourront plus être appelés en témoignage [8]. Les Juifs seront exclus des fonctions publiques parce qu'ils n'offrent pas des garanties suffisantes d'impartialité [9].

Enfin, le concile confirme la loi de Sisebut relative aux chrétiens esclaves des Juifs : il est interdit à ces derniers d'acheter des esclaves chrétiens. Les chrétiens esclaves des Juifs doivent être mis en liberté [10].

Telles sont les décisions très importantes prises par le quatrième concile de Tolède à l'égard des Juifs. Le métropolitain de Narbonne,

1. *Hist. de Lang.*, t. I, p. 529.
2. Labbe et Cossart, *Sacra concilia*, t. V, col. 1702. Cf. *Hist. de Lang.*, t. I, p. 685.
3. *Ibid.*, col. 1719, canon LVII.
4. *Ibid.*, col. 1719, canon LVIII.
5. *Ibid.*, col. 1720, canon LIX.
6. *Ibid.*, col. 1720, canon LXII.
7. *Ibid.*, col. 1720, canon LXIII. Les codes théodosien et justinien punissaient de mort les Juifs qui épousaient des chrétiennes (*Dict. des antiquités*, art. *Judæi*, p. 631, 2e col.).
8. *Ibid.*, col. 1720-1721, canon LXIV.
9. *Ibid.*, col. 1721, canon LXV.
10. *Ibid.*, col. 1721, canon LXVI.

Selva, y joua un très grand rôle à côté du président, Isidore de Séville. La souscription de Selva vient en seconde ligne, immédiatement après celle d'Isidore[1].

VI. — Selva présida le sixième concile de Tolède, réuni dans cette ville en janvier 638[2]. Les évêques y félicitèrent le roi Chintila du zèle avec lequel il poursuivait la conversion des Juifs établis dans ses États. Ils décidèrent, ensuite, conjointement avec ce monarque et du consentement des grands, que les rois à leur avènement à la couronne, prêteraient le serment de ne jamais permettre que les Juifs abandonnassent la religion chrétienne après l'avoir embrassée[3].

VII. — Vers la fin du VIIe siècle, les rois wisigoths deviennent de plus en plus intolérants à l'égard des Juifs. Le comte de Nîmes, Hildéric, se révolte contre le roi wisigoth, Wamba, et rappelle, en 672, les Juifs non convertis[4]. Mais, en 673, Wamba triomphe du rebelle et expulse tous les Juifs de la Septimanie[5].

La persécution devient encore plus violente sous le règne d'Egica, qui succèda à son beau-père, Euric, le 24 novembre 687.

La deuxième année du règne d'Egica, c'est-à-dire entre le 24 novembre 688 et le 23 novembre 689, un enfant et deux jeunes gens de Narbonne, Dulciorella, Matrona et Justus, fils et filles de feu Paragorus et petits-enfants de feu Sapaudus, meurent coup sur coup, sinon le même jour, du moins à très peu de temps d'intervalle, la première à l'âge de neuf ans, la seconde à l'âge de vingt ans, le troisième à l'âge de trente ans. Le fait que ces trois jeunes orphelins sont morts, à peu près en même temps, nous autorise à supposer qu'ils ont été victimes de quelque persécution dont les documents ne nous ont pas conservé le souvenir. De plus, l'inscription latine qui fut gravée sur leur tombe porte trois mots hébreux, qui se traduisent ainsi : « Paix sur Israël ! » Cette particularité, qui nous fixe sur la religion des défunts[6], nous confirme

1. Labbe et Cossart, *Sancta concilia*, col. 1727.
2. *Ibid.*, col. 1742-1743, canon III, et col. 1749.
3. Au sujet de ce concile cf. *Histoire de Languedoc*, t. I, pp. 692-693.
4. *Hist. de Lang.*, t. I, p. 713.
5. *Ibid.*, p. 728. Cf. *Gallia christiana*, t. VI (Paris, 1729, in-fol.), c. 12, Aronius, *Regesten der Geschichte der Juden*, I, 23, et Gross, *Gallia judaica*, p. 403.
6. Ce qui montre bien encore qu'ils appartenaient à la communauté juive, c'est le chandelier à cinq bras (au lieu de sept), gravé sur la tombe à la place qu'occupe la croix dans les inscriptions chrétiennes.

dans l'interprétation que nous venons de formuler sur le genre de mort des trois jeunes Juifs [1].

D'après M. Théodore Reinach, Paragorus serait un nom grec, Sapaudus, un nom gallo-romain, Justus, un nom purement latin, Dulciorella et Matrona [2], deux *cognomen* également latins : les Juifs narbonnais du VIIe siècle portaient donc les mêmes noms que les autres habitants de la ville.

M. Gross attire notre attention sur la qualification de *dominus* accolée au nom de Paragorus et à celui de Sapaudus. Mais il l'interprète à tort par le mot « seigneur ». En réalité, nous sommes ici en présence de personnes de condition libre, de propriétaires, en un mot de maîtres, au sens antique du mot *dominus*.

VIII. — Nous n'aurions pas de doute sur la cause de la mort de Justus, Dulciorella et Matrona, si cette mort était survenue quatre ans plus tard, en 693. Cette année-là, la peste désola la Septimanie : les évêques de cette région ne purent assister, en mai 693, au seizième concile de Tolède, qui confirma les anciennes lois promulguées contre les Juifs et les nouvelles mesures qu'Egica venait de publier pour engager les Juifs à se convertir. Les convertis sincères « de pleine intention d'esprit » furent exemptés de toutes les exactions fiscales qui frappaient les judaïsants. Ils furent, en outre, assimilés aux personnes de condition libre [3].

IX. — Il ne restait plus qu'à organiser une caisse des convertis. Le dix-septième concile de Tolède, tenu en novembre 694, eut recours aux mesures les plus rigoureuses. Les évêques de la Septimanie y assistèrent. Une accusation formidable avait été

1. Le texte de cette inscription a été publié par Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, t. II, p. 476, n° 621, par Tournal, *Description du musée de Narbonne*, Narbonne, 1847, petit in-8°, p. 86, par l'*Hist. de Lang.*, t. XV, pp. 379-380, n° 1291, enfin par M. Théod. Reinach, *Inscription juive de Narbonne* (*R. É. J.*, 1889, t. XIX, pp. 75-83). Cf. Gross, *Gallia judaica*, pp. 403-404.

2. M. Th. Reinach rapproche Dulciorella de Dolça, Douce, Ducia, Dolzetto; Renan, de Noémi. Nous verrons plus bas qu'il y avait à Narbonne des Juives qui s'appelaient na Dossa.

Pour M. Gross, Matrona est l'équivalent de l'hébreu Miriam et du provençal Meironna et Maronne (Gross, *Gallia judaica*, p. 404). Nous trouverons à Narbonne dans la suite de cette étude des Mairona, Mayrona. Phonétiquement Mairona est bien l'équivalent du latin *Matrona*. Mais nous trouverons également des Juifs narbonnais qui s'appelaient Mayron, Mayrot. Il est possible que Mayrona, Mayron et Mayrot fussent des dérivés de Maïr, forme provençale de Meïr.

3. Labbe et Cossart, *Sancta concilia*, t. VI, col. 1327, et col. 1336-1357, canon I. Cf. *Hist. de Lang.*, t. I, pp. 749-750.

lancée contre plusieurs Juifs convertis : ces derniers étaient accusés d'avoir conspiré contre le roi Egica et de s'être concertés avec les Juifs « transmarins » pour s'emparer de tous les royaumes chrétiens. Egica demanda au concile la punition de tous les Juifs de ses États, comme étant tous coupables d'apostasie ou de haute trahison. Le concile confisqua leurs biens au profit du roi et les condamna à une perpétuelle servitude. Il fut décidé que les enfants des Juifs n'auraient plus de relations avec leurs parents après l'âge de sept ans, qu'ils seraient élevés par des chrétiens et mariés à des chrétiennes [1].

Il est curieux de noter que les Juifs des Gaules et de la Septimanie furent exceptés de ces mesures ; il est probable que l'archevêque de Narbonne ne fut pas étranger à l'insertion dans l'acte du concile de cette clause réservative. A cette époque, la temporalité de l'église de Narbonne devait avoir une certaine importance, si l'on songe qu'elle comprenait déjà des immeubles deux siècles auparavant [2], sous le règne d'Alaric II (484-509). Il est probable que dès la fin du VIIe siècle, un certain nombre de Juifs étaient tenanciers censitaires de biens ecclésiastiques. L'archevêque de Narbonne avait donc tout intérêt à ce que les Juifs de la Septimanie ne fussent pas assujettis à la mesure qui frappait les Juifs d'Espagne.

Nous venons de constater que la situation des Juifs sous la domination wisigothique n'a cessé de devenir de plus en plus précaire. Les rois ariens ont été tolérants, mais les rois catholiques ont poussé l'intolérance jusqu'à la persécution. La royauté wisigothique était devenue une véritable théocratie : les conciles étaient à la fois des assemblées religieuses et politiques.

X. — Les Juifs de Narbonne, en même temps que ceux de la Septimanie, ne souffrirent pas beaucoup des persécutions wisigothiques. Mais ils ne durent pas regretter la domination wisigothe après que Narbonne eut été prise par les Sarrasins, entre le 19 octobre 719 et le mois de février 720 [3]. Nous ne savons presque rien de la situation qui fut faite aux Juifs de Narbonne pendant les quarante années que dura l'occupation sarrasine. D'après le Pseudo-Philomena, les Juifs auraient payé une certaine somme

1. Labbe et Cossart, *ut supra*, t. VI, col. 1361 et col. 1369-1370, canon VIII. Cf. *Hist. de Lang.*, t. I, p. 751.

2. *Privilèges accordés par les roys aux archevêques et à l'église de Narbonne confirmés par Louis le Grand*, à Narbonne, chez Guillaume Besse, imprimeur du roy, de Monseigneur l'archevêque et des Estats, 1715, in-4°, pp. 45-46.

3. *Hist. de Lang.*, t. II, *Notes*, p. 184, 2e col.

tous les ans pour avoir la protection du roi sarrasin[1]. Cela est fort possible. Nous avons vu que, sous la domination wisigothique, les judaïsants payaient un impôt spécial, qui rappelait peut-être le *fiscus judaicus*, levé sur les Juifs de l'empire romain après la chute du second Temple[2]. La situation des Juifs de Narbonne sous la domination sarrasine paraît avoir été très bonne, en vertu de cet adage bien connu que les peuples heureux n'ont pas d'histoire.

CHAPITRE II

SOUS LA DOMINATION CAROLINGIENNE. SOUVERAINS JUDÉOPHILES : PÉPIN LE BREF, CARLOMAN, CHARLEMAGNE, LOUIS LE PIEUX.

I. La prise de Narbonne par Pépin en 759 et les *Gesta Karoli Magni ad Carcassonam et Narbonam :* valeur documentaire de ce texte. — II. Examen critique du passage des *Gesta* relatif aux Juifs narbonnais : Charlemagne substitué à Pépin le Bref dans le récit du siège de 759. — III. Présence légendaire d'un roi sarrasin à Narbonne. — IV. Traduction du passage des *Gesta* relatif aux Juifs narbonnais. — V. Invraisemblance de l'ambassade et de l'allocution d'Isaac. — VI. Présence à Narbonne d'un « roi juif » : ses prétentions généalogiques ; les *Gesta* et le *Sefer Hakkabala.* — VII. Que Narbonne n'a pas été livrée à Pépin par les Juifs, mais par les Goths. — VIII. Que les Juifs n'ont pas participé au partage de la Cité, mais seulement l'archevêque et le comte. — IX. Que Pépin, Carloman et Charlemagne ont reconnu aux Juifs narbonnais le droit de propriété : lettre du pape Etienne III contre les Juifs allodiaires (768). — X. Lettre d'Agobard, archevêque de Lyon, à Nibridius, archevêque de Narbonne (826-828). — XI. Attitude bienveillante et « débonnaire » de Louis le Pieux à l'égard de trois Juifs méridionaux (22 février 839).

I. — En 759, après un siège de huit ans, Narbonne tomba entre les mains de Pépin le Bref[3]. Quelle fut l'attitude de la communauté juive pendant le siège de cette ville ? A cette question, un texte narratif connu sous la triple dénomination de *Philomena*, *Pseudo-Philomena, Gesta Karoli Magni ad Carcassonam et Narbonam,* nous fournit une réponse[4]. Les *Gesta* consacrent un long passage à

1. *Gesta Karoli Magni ad Carcassonam et Narbonam*, éd. Schneegans, Halle, 1898, petit in-8°, p. 178 : *pro amparancia dabamus ei certam pecuniam annuatim.*

2. Daremberg et Saglio, *Dict. des antiquités*, art. *Judæi* par M. Théod. Reinach, p. 625, 2e col.

3. *Hist. de Lang.*, t. I, pp. 816-817.

4. Il existe de ce texte une version latine et une version provençale. Ciampi n'a édité que la première : *Gesta Caroli Magni ad Carcassonam et Narbonam*, Florence,

la reddition de la ville et aux circonstances qui l'accompagnèrent[1].

Avant d'accepter le témoignage des *Gesta*, il est indispensable d'en faire un examen critique. Nous demanderons, d'abord, aux érudits qui ont étudié ce texte quelle est sa valeur documentaire en général. Nous examinerons, ensuite, à notre tour, les assertions contenues dans le passage qui intéresse notre sujet, en les comparant avec les renseignements qui nous sont fournis par d'autres textes.

En général, les critiques considèrent les *Gesta* comme un texte sans grande valeur historique. Gaston Paris le déclare en ces termes : « Le fonds du récit est une de ces misérables supercheries monastiques comme nous en avons déjà rencontré plus d'une. Illustrer le monastère de la Grasse, lui faire reconnaître d'énormes privilèges, authentiquer des fausses reliques, et par-dessus le marché édifier les fidèles par quelques pieuses anecdotes, tel est le but essentiel de l'auteur de ce triste roman[2]. » M. Paul Meyer est sensiblement du même avis. Il prouve que le Pseudo-Philomena a puisé à des sources épiques françaises et notamment dans l'œuvre du Pseudo-Turpin. Il déclare, en outre, d'accord avec Gaston Paris, que la généalogie d'Aimeri, telle qu'elle se trouve dans les *Gesta*, a été empruntée à Aubri de Trois-Fontaines. Finalement, M. Meyer conclut ainsi : « Le Pseudo-Philomena a créé de toutes pièces, pour la plus grande gloire de l'abbaye de la Grasse, un roman où il contredit à la fois l'histoire, qui ignore les « gestes de Charlemagne auprès de Narbonne et de Carcassonne », et la légende, qui place au retour d'Espagne, après la mort de Roland, en de tout autres circonstances, l'investiture de Narbonne donnée à Aimeri. M. Gaston Paris a donc raison dans son appréciation générale du Philomena[3]. »

1823, petit in-8°. M. F.-Ed. Schneegans a donné une édition des deux textes, qu'il a disposés assez ingénieusement en regard l'un de l'autre : *Gesta Karoli Magni ad Carcassonam et Narbonam*, Halle, 1898, petit in-8° (*Romanische Bibliothek*, publiée sous la direction de M. Wendelin Fœrster, n° 15).

1. Ed. Ciampi, chapitre XIV, pp. 97-103, et éd. Schneegans, pp. 176-189. M. Israël Lévi a réimprimé le texte latin du passage relatif aux Juifs narbonnais, d'après cette dernière édition, dans son étude sur *Le roi juif de Narbonne et le Philomène* (*R. É. J.*, année 1904, t. XLVIII, pp. 199-201). Le texte provençal des *Gesta* n'a qu'un intérêt philologique ; il n'a pas de valeur historique, puisqu'il n'est, de l'avis de M. Paul Meyer (*Bibl. de l'École des Chartes*, 28e année, p. 54, note 1) et de l'avis de M. Schneegans, lui-même (*Introduction*, pp. 34-35), que la traduction du texte latin.

2. Gaston Paris, *Histoire poétique de Charlemagne*, Paris, 1865, in-8°, pp. 90-91.

3. Paul Meyer, *Recherches sur l'épopée française*, dans *Bibl. de l'Éc. des Chartes*, 28e année, pp. 56-57. Philomena est le nom du personnage qui aurait été chargé de rédiger les *Gesta*. L'auteur de ce récit est un véritable mystificateur. Voici ce qu'il écrit : « ...Charles appela Philomena, le maître de l'histoire, et lui recommanda de ne

Cependant, Léon Gauthier[1] et M. Schneegans sont moins sévères pour les *Gesta*. Le premier considère comme certain « que le Philomena contient le récit extrêmement précieux de très anciennes légendes, toutes particulières au Midi et qui ne sont le sujet d'aucun poème français ». Le second définit les *Gesta* une compilation d'éléments historiques déformés et de traditions locales amplifiées. L'auteur aurait utilisé les documents très nombreux conservés dans les archives de l'abbaye de Lagrasse et il en aurait combiné les données avec des légendes très anciennes, inconnues à l'épopée française, méridionales d'origine et conservées dans un recueil d'épopées prélittéraires en langue provençale[2]. Cette hypothèse d'une épopée provençale, indépendante de l'épopée française, est assez peu vraisemblable. Nous ferons observer à ce sujet que M. Schneegans ne l'a pas imaginée, mais qu'il l'a empruntée à Léon Gauthier, sans le dire.

II. — Nous jugeons superflu d'entrer, à notre tour, dans l'examen détaillé de tout le texte des *Gesta*[3]. Une pareille recherche nous entraînerait trop loin[4]. Nous examinerons seulement le passage qui intéresse notre étude. Aussi bien cette critique partielle des

mettre aucun mensonge dans son histoire sous peine de perdre son amitié. » (Ed. Schneegans, lignes 614-616.)

1. *Les épopées françaises*, t. I, Paris, 1865, in-8°, pp. 486-487.

2. Ed. Schneegans, *Introduction*, pp. 1 et suiv.

3. Sur la date de rédaction de ce récit, les avis sont partagés. Rainouard place les *Gesta* entre 1226 et 1255 (Compte rendu de l'éd. Ciampi dans *Journal des Savants*, année 1824, pp. 668 et 674). M. Demaison, l'éditeur de la chanson de gestes *Aymeri de Narbonne* (*Société des anciens textes français*, Paris, 1887, in-8°), place la rédaction vers le milieu du XIIIe siècle (*Introduction*, p. CCXXXIV, n. 1); M. Israël Lévi, vers 1170 au plus tard (*R. É. J.*, t. XLVIII, p. 214); M. Schneegans, dans les premières années du XIIIe siècle (*Introduction*, p. 40). La démonstration de ce dernier nous paraît la plus convaincante.

4. Nous avons cependant recherché si les renseignements topographiques fournis par les *Gesta* à propos de Narbonne et de sa banlieue étaient conformes à la situation des lieux. Ces renseignements sont généralement exacts. L'auteur connaît très bien la topographie de Narbonne, l'emplacement du quartier juif (éd. Schneegans, lignes 2360 et suiv.), de la Porte Rey (*ibid.*, 817, 1376, 1527, 1531, 1869, 1969, 2197, 2435, 2803), de la Porte Aiguière (*ibid.*, 1527, 1581, 2224, 2439), de l'église St Félix (*ibid.*, 1383, 1572), du tènement du Broil (1465, 1524, 1554, 1970, 2248, 2413), du gué de *Capra picta* (1580), aujourd'hui écluse et moulin du Gua. Le compilateur connaît aussi la topographie des environs immédiats de la ville, de Montlaurés (2773, 2794, etc.), de Capestang (1362), de la bastide d'Ensérune (2718), de Coursan (1585). L'étymologie de Coursan suggère à l'auteur un mauvais calembour. Charlemagne aurait appelé ce lieu ainsi parce qu'il y avait tenu sa cour (1370). L'explication aurait été plus heureuse si elle s'était appliquée à un tènement limitrophe des remparts de la Cité de Narbonne, côté ouest, connu sous le nom de Coiran (en lat. *Corianum*).

Gesta ne fera-t-elle que confirmer l'opinion formulée sur l'ensemble par Gaston Paris et M. Paul Meyer.

Les *Gesta* nous font assister au siège de Narbonne par Charlemagne et non par Pépin. Cette substitution n'a rien qui nous étonne : elle est courante dans les chansons de gestes qui se rattachent au cycle de Charlemagne. La littérature romanesque du moyen âge a démesurément grandi le rôle du grand empereur : non contente d'amplifier et d'idéaliser les actions réellement accomplies par ce monarque, l'épopée lui a prêté des expéditions, purement imaginaires, dans les contrées les plus excentriques de la chrétienté et de l'islam : elle est même allée plus loin, en attribuant à Charlemagne les hauts faits qui ont été accomplis par tel de ses ancêtres ou tel de ses descendants. La forte physionomie du grand empereur a, pour ainsi dire, recouvert les pâles figures des rois qui l'ont précédé et des rois qui l'ont suivi.

Il arrive souvent que les textes épiques substituent Charlemagne à Charles Martel, cette confusion, involontaire ou préméditée, se trouvant favorisée par l'homonymie de ces deux monarques. Partant de ce fait, quelques historiens ont pensé que le Pseudo-Philomena avait substitué dans le passage relatif au siège de Narbonne Charlemagne à Charles Martel [1]. Il est historiquement certain que ce dernier roi assiégea Narbonne, en 737, et qu'il battit les Sarrasins entre Villefalse et Sigean, mais il ne réussit pas à s'emparer de la ville [2].

III. — Les *Gesta* nous apprennent encore qu'il existait à Narbonne, au moment du siège, un roi sarrasin nommé Matrand. Cette assertion est purement fantaisiste. Il n'y a jamais eu de roi sarrasin à Narbonne [3]. Par contre, plusieurs rois wisigoths ont tour à tour fait de Narbonne leur résidence habituelle. Alaric II (484-507) y posséda un palais [4]. Gésalic y fut élu roi en 507 [5]. Amalaric (526-531) fit de Narbonne son séjour ordinaire et la capitale de ses États [6]. Liuva choisit cette ville pour résidence à la

1. Saige, *Les Juifs du Languedoc antérieurement au XIVe siècle*, Paris, 1881, in-8°, p. 8 ; Gross, *Gallia judaica*, p. 404.

2. *Hist. de Lang.*, t. I, pp. 806-807.

3. Il existait, toutefois, à Narbonne une tradition sur la présence d'un roi sarrasin dans la ville à l'époque de Charlemagne (Voy. acte de 1364 dans Mouynès, *Annexes de la série AA*, p. 359). Le Pseudo-Philomena s'est évidemment fait l'écho de cette tradition locale. Cf. Saige, *Juifs du Languedoc*, p. 44.

4. *Hist. de Lang.*, t. I, p. 513.

5. *Ibid.*, p. 538.

6. *Ibid.*, p. 551.

fin de 567 [1]. Il est possible que le Pseudo-Philomena ait confondu les rois wisigoths et les gouverneurs sarrasins de Narbonne [2].

IV. — Les *Gesta* font jouer aux Juifs dans la reddition de Narbonne un rôle capital. Il est indispensable de mettre sous les yeux du lecteur le récit des événements qui, suivant les *Gesta*, amenèrent la prise de la ville par les Francs : « Les Juifs qui demeuraient dans la Cité apprirent par leurs sortilèges que Charles prendrait la Cité et se rendrait maître de toute la terre transmarine. Après avoir tenu conseil, ils se rendirent auprès de Matrand et lui conseillèrent de faire la paix avec Charles à n'importe quelle condition, lui déclarant qu'il perdrait certainement la Cité et même la vie, lui et tous ses partisans. Matrand, indigné, répondit qu'il n'en ferait rien : il comptait recevoir, ajoutait-il, un tel renfort et dans un si bref délai, qu'il mettrait Charles en déroute et le tuerait, lui et les siens. Aumassour [le roi de Cordoue] lui avait fait savoir par ses émissaires qu'il accourait à son secours. Mais les Juifs répondirent à Matrand que c'était là pour eux une maigre consolation et qu'avant d'être tués, ils aimaient mieux se rendre à Charles et lui obéir en toutes ses volontés. Matrand leur défendit de faire défection. Mais les Juifs, méprisant cette défense, choisirent Isaac et dix autres délégués, leur remirent soixante-dix mille marcs d'argent et les envoyèrent auprès du roi Charles. L'ambassade se présenta à Charles et le salua. Isaac prit le premier la parole et lui dit : « Sire, nous savons bien que Narbonne ne peut vous résister plus longtemps : nous sommes Juifs et demandons merci tant pour nous que pour tous ceux de la ville, et nous ferons tout ce qu'il vous plaira. » Et Charles lui répondit : « Qui demande merci doit obtenir merci, et moi je vous reçois sous ma juridiction et sous ma sauvegarde. » Isaac reprit : « Sire, ne croyez pas que nous fassions quelque trahison. Matrand n'a pas de pouvoir sur nous ; nous ne tenons rien de lui : en retour de la protection (*amparancia*) qu'il nous offre, nous lui donnons tous les ans une certaine somme d'argent. En outre, nous vous demandons qu'il y ait toujours à Narbonne un roi de notre nation, puisqu'il doit en

1. *Hist. de Lang.*, t. I, p. 590.

2. Saige a commis une grosse erreur en faisant raconter par les *Gesta* que Charlemagne aurait accordé, après la prise de la ville, aux Sarrasins habitant Narbonne le droit de vivre sous l'obéissance d'un roi sarrasin (*Juifs du Languedoc*, p. 42). Saige renvoie à la version provençale des *Gesta* publiée par Dumège dans son édition de l'*Hist. de Lang.*, de dom Devic et dom Vaissete, *Additions* au t. II, p. 30, où il n'est nullement question de roi sarrasin. M. Isr. Lévi a relevé l'erreur de Saige dans *R. É. J.*, t. XLVIII, p. 203, note 3.

être ainsi à l'avenir et qu'il en est ainsi aujourd'hui. C'est de sa part que nous sommes venus vers vous : il est de la race de David et originaire de Bagdad[1]. Il vous envoie par notre intermédiaire soixante-dix mille marcs d'argent. Si vous en voulez davantage, vous en aurez davantage, et tout ce qui nous appartient vous appartiendra. Vous assiégerez Narbonne du côté de notre quartier et vous la prendrez : nous occuperons cent brasses de rempart et même davantage ; personne n'osera vous lancer de pierres ni vous causer de dommage. » Charles leur accorda tout ce qu'ils demandaient et prit l'argent. Les ambassadeurs revinrent dans la Cité et rapportèrent aux autres Juifs les paroles du roi Charles, ce qui leur valut toutes sortes de compliments.

... La ville fut bloquée. Les Juifs se préparaient à la livrer à Charles quand Matrand accourut avec une multitude de soldats et les en empêcha : cependant, une grande dispute s'éleva entre eux.

... Ayant appris que Matrand venait d'être tué, plus de 500 Juifs armés montèrent vers la Porte Rey ; 400 et plus se portèrent sur le palais de Matrand et empêchèrent les Sarrasins d'y pénétrer. Roland et toute l'armée chargèrent les Sarrasins en dehors de la porte et en tuèrent sept mille. Ils s'avancèrent ensuite vers la Porte Rey, que les Juifs leur ouvrirent. Aimeri accourut au palais royal, et les Juifs le lui remirent après avoir arboré l'étendard de Charles à son sommet.

... Et au bout de huit jours d'occupation, Charles tint sa cour générale et partagea la Cité : il nomma Thomas de Normandie archevêque de Narbonne et lui subordonna dix évêques. Il lui donna, en outre, le tiers de la Cité, construisit l'église Notre-Dame, et le gratifia de toutes sortes de possessions et revenus. Pareillement, il donna le tiers de la Cité aux Juifs, qui la lui avaient livrée et il leur accorda un roi selon leur volonté. Puis, s'asseyant sur le siège royal du palais, le sceptre dans sa main, entouré de la multitude infinie des nobles guerriers, il fit venir Aimeri devant lui et lui dit : « Aimeri, j'ai donné un tiers de la Cité à l'archevêque, un tiers aux Juifs ; je te donne l'autre tiers[2]. »

V. — Plusieurs assertions de ce récit sont parfaitement invraisemblables. La démarche des Juifs auprès de Matrand est assurément très chevaleresque. Ils ne veulent pas faire défection avant

1. En latin *Baldachi*. Aronius et M. Israël Lévi traduisent *Baldachi* par Bagdad (*R. É. J.*, t. XLIX, p. 148, note). M. Lévi estime que *Baldachi* était la forme italienne de Bagdad au moyen âge (*R. É. J.*, XLVIII, 204).

2. Ed. Ciampi, pp. 97-103. Ed. Schneegans, pp. 176-189.

d'avoir averti le roi sarrasin du malheur qui le menace. Mais ils ne lui cachent pas qu'ils aiment mieux se rendre à Charlemagne que se faire tuer pour une cause perdue d'avance. Ce qui est tout à fait extraordinaire c'est que Matrand ne les mette immédiatement dans l'impossibilité d'exécuter leur projet : il se contente de s'y montrer défavorable. Les Juifs n'ont pas plus tôt quitté Matrand qu'ils envoient une ambassade à Charlemagne.

Le chef de l'ambassade se nomme Isaac. Ce n'est pas sans motif que le Pseudo-Philomena a choisi cette dénomination : il s'est probablement rappelé que Charlemagne avait adjoint un Juif de ce nom à l'ambassade qu'il avait envoyée auprès du khalife Haroun, en 797 [1].

Le chevalier Du Mège croit ingénument que l'ambassade mentionnée par les *Gesta* a réellement eu lieu, et il la place témérairement en l'année 791 [2].

L'allocution que les *Gesta* prêtent au chef de l'ambassade, Isaac, en présence de Charlemagne, est singulièrement typique : elle révèle des sentiments qui sont ceux de la société féodale des XIIe et XIIIe siècles. Charlemagne ne place pas les ambassadeurs sous sa mainbournie comme tout bon roi de l'époque carolingienne, mais sous sa juridiction et sauvegarde, à l'exemple de n'importe quel roi capétien. Isaac et ses compagnons se défendent d'être des félons. Ils n'ont, disent-ils, aucune obligation à l'égard de Matrand, puisqu'ils ne tiennent de lui aucun bien. Le roi sarrasin se borne à les protéger, comme tout bon seigneur justicier de l'époque féodale, et ils lui paient en retour une redevance annuelle. Les moindres détails du récit reflètent fidèlement les mœurs d'une époque bien postérieure à l'époque carolingienne.

VI. — Nous avons à examiner maintenant une des assertions les plus curieuses des *Gesta*. Dans le petit discours qu'il adresse à Charlemagne, le Juif Isaac lui demande de permettre qu'il y ait toujours à Narbonne un roi de nation juive. Il ajoute qu'il a été justement délégué vers lui par le roi juif qui se trouve présentement à la tête de la communauté de Narbonne. D'après Isaac, ce roi est de la race de David et originaire de Bagdad.

Il est évident, de prime abord, que le Pseudo-Philomena n'a pas emprunté ces renseignements sur la double origine davidique et

1. *Grande Encyclopédie*, art. *Juifs* par M. Théodore Reinach, p. 257, 2e col.

2. Du Mège, *Mémoires sur quelques inscriptions hébraïques découvertes à Narbonne*, dans *Mémoires publiés par la Société des Antiquaires de France*, t. VIII, Paris, 1829, in-8°, p. 349, note.

babylonienne du roi juif de Narbonne à une source chrétienne, mais à une source juive. Nous trouvons un écho des prétentions généalogiques du roi juif dans un manuscrit rabbinique de la fin du XIIe siècle, intitulé le *Livre de la tradition* (en hébreu *Sefer Hakkabbala*), dont l'auteur, Abraham ibn Daud, mourut à Tolède, avant 1180 [1]. Neubauer hésite à attribuer le passage du manuscrit qui se rapporte au roi juif de Narbonne à l'auteur du *Sefer Hakkabbala*, lui-même [2]. M. Israël Lévi n'a pas les mêmes hésitations : il démontre que cet extrait ne peut avoir été écrit que par un Espagnol et, par conséquent, par Abraham ibn Daud, en personne [3].

L'auteur rapporte qu'il existe à Narbonne une tradition sur l'histoire des docteurs et nasis : « Le roi Charles avait mandé au roi de Babel (au calife de Bagdad) de lui envoyer des Juifs descendants de David. Le calife lui en adressa un très célèbre, nommé R. Makhir. Nous savons par ailleurs que le « prince de la captivité » ou « exilarque » qui fut placé à la tête des Juifs babyloniens, à partir du IIIe siècle, avec l'assentiment de la dynastie des Sassanides, appartenait à une famille qui se croyait du sang royal de David [4]. Seul, un Juif au courant des prétentions généalogiques des exilarques babyloniens a pu imaginer de rattacher à leur famille le chef héréditaire de la communauté juive de Narbonne.

D'après l'historien allemand Aronius, la tradition qui fait venir Makhir de Babylone à Narbonne serait le prototype de celle qui rapporte que Charlemagne fit venir Moïse ben Calonymos ben Meschoullam ben Calonymos ben Juda de Lucques [5] ou de Rome à Mayence. Le rabbin Moïse aurait été le restaurateur des écoles talmudiques d'Allemagne [6].

Il y a eu compénétration entre la tradition allemande et la tradition narbonnaise, compénétration qui s'explique par l'homonymie du talmudiste de Mayence avec plusieurs rois juifs de Narbonne.

1. Neubauer, *Documents sur Narbonne* dans *R. É. J.*, année 1885, t. X, pp. 99-105.

2. *Ibid.*, pp. 99-100.

3. Isr. Lévi, *Le roi juif de Narbonne et le Philomène* dans *R. É. J.*, année 1904, t. XLVIII, p. 203.

4. Théod. Reinach, *Histoire des Israélites*, Paris, 1903, p. 44.

5. Sur quels textes s'appuie M. Kleinclausz (*Histoire de France*, publiée sous la direction de M. Lavisse, II, I, 340) pour écrire que Charlemagne fit venir de Lucques à Narbonne, vers 787, deux Juifs, Kalonymos et Moïse, et qu'il leur accorda de vastes terrains pour y bâtir des maisons ?

6. Aronius, *Karl der Grosse und Kalonymos aus Lucca*, dans *Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deuschland*, t. II, p. 82 et suiv. Cf. Isr. Lévi, *Encore un mot sur le roi juif de Narbonne*, dans *R. É. J.*, t. XLIX, pp. 147-148.

Il est possible que la tradition narbonnaise soit passée en Allemagne. Il est plus probable, cependant, que ces traditions se sont formées presque simultanément et qu'elles ont été inspirées par les mêmes préoccupations, à savoir de rattacher la fondation des écoles talmudiques au grand mouvement de renaissance intellectuelle qui se produisit sous le règne de Charlemagne.

VII. — Examinons après cela la déclaration la plus importante du Pseudo-Philomena. Narbonne a-t-elle été livrée aux Francs par la communauté juive de cette ville?

MM. Louis Demaison [1] et Israël Lévi [2] ont fait observer très judicieusement que la conduite prêtée par les *Gesta* aux Juifs vis-à-vis de Charlemagne rappelle d'une manière frappante celle qui fut tenue par les Goths à l'égard de Pépin, lors du siège de 759. Les *Annales d'Aniane* et la *Chronique de Moissac* expliquent la reddition de Narbonne à Pépin par des raisons presque identiques. La *Chronique* s'exprime ainsi : « L'an 759, les Francs assiègent Narbonne. Les représentants de Pépin, roi des Francs, promettent sous serment aux Goths qui habitent cette ville, de les laisser vivre sous leur loi, s'ils consentent à livrer Narbonne. Forts de cette promesse, les Goths massacrent la garnison sarrasine et livrent la Cité à l'armée franque [3]. » Les *Annales* rapportent qu'à la fin, les Goths qui habitaient la ville se soulevèrent contre les infidèles, les égorgèrent et livrèrent la place aux Francs, à la condition qu'ils seraient maintenus dans l'usage de leurs lois et coutumes [4]. Un troisième texte narratif, la *Chronique d'Uzès*, rapporte le même fait, mais dans des termes légèrement dissemblables. Les Goths n'y demandent pas à conserver leurs lois ; ils sont plus exigeants : ils ne livrent la ville aux partisans de Pépin que sur la promesse qu'ils seront régis par un gouvernement autonome [5]. Cette dernière version nous paraît la plus vraisemblable. Les Goths de Narbonne n'ignoraient pas que les Francs permettaient aux peuples qu'ils soumettaient d'être jugés suivant leur code national. Ils ne furent donc pas à ce point naïfs d'exiger des avantages qu'ils savaient leur être assurés d'avance. La conservation de leur gouvernement national était pour les Goths un privilège bien autrement précieux,

1. Louis Demaison, *Aymeri de Narbonne*, Introduction, p. CCXXXIX.
2. Israël Lévi, *R. É. J.*, t. XLVIII, pp. 201 et 206.
3. *Monumenta Germaniæ historica*, Pertz, *Scriptores*, t. I, p. 294, et *Hist. de Lang.*, t. II, *Preuves*, col. 7.
4. *Historiens de France*, t. V, p. 69.
5. *Hist. de Lang.*, t. II, *Preuves*, col. 13.

et il est tout à fait vraisemblable qu'ils en aient fait la condition de leur concours [1].

Sur ce point particulier, l'histoire se trouve confirmée par la numismatique. Au moment où Pépin assiégeait Narbonne, le comte Milon, celui qui sera le premier comte carolingien de Narbonne, frappait monnaie à Trausse, près de la célèbre abbaye de Caunes, en son propre nom, tout comme un souverain [2]. M. Amardel suppose avec beaucoup de vraisemblance qu'à la veille de la capitulation de Narbonne, Milon était le chef des Wisigoths de Septimanie. Milon n'aurait consenti à livrer à Pépin la partie de la Narbonnaise qui lui obéissait que sur la promesse que toutes les villes conserveraient leurs comtes particuliers [3], et, qu'étant lui le premier seigneur des Goths, le gouvernement de Narbonne lui serait viagèrement conféré [4]. Après la réunion de cette ville au royaume carolingien, Milon resta bien le chef national des Goths de la Septimanie, puisqu'il y frappa une nouvelle monnaie qui portait son nom au lieu de celui de Pépin [5].

Il est donc hors de doute que la ville de Narbonne a été livrée aux Francs par les Goths et non par les Juifs. A côté de ces preuves historiques, nous pourrions faire valoir des arguments psychologiques. Les Juifs de Narbonne n'ont pas favorisé la prise de cette ville par les Francs, parce qu'ils n'avaient aucun intérêt à passer de la domination sarrasine sous la domination franque. Leur situation n'avait pas été tellement satisfaisante sous le joug des Wisigoths catholiques pour qu'ils aient désiré vivement retomber sous la suprématie d'un peuple également très orthodoxe.

L'histoire comparée nous affermit dans notre opinion. En l'année 508, la ville d'Arles avait été assiégée par les Francs. Le biographe anonyme de saint Césaire accuse les Juifs d'Arles d'avoir voulu, de concert avec les Goths, livrer la ville aux assiégeants. Mais ce biographe ne porte cette accusation contre les Juifs et les Goths que parce que ces derniers ont tout d'abord accusé du même forfait un

1. Il est facile de voir que les *Gesta* ont substitué le roi juif au comte wisigoth. Le Pseudo-Philomena a connu certainement les chroniques dont nous venons de rapporter le témoignage, mais sur le thème qu'elles lui ont fourni, son imagination a brodé un récit absolument fantaisiste.

2. G. Amardel, *Numismatique de Narbonne au VIIIe siècle* (Extrait de la *Revue numismatique*, année 1901), p. 7, fig. 8.

3. M. Amardel emprunte cette opinion à l'*Hist. de Lang.*, t. I, p. 829.

4. G. Amardel, *La première monnaie de Milon, comte de Narbonne* (Extrait du *Bulletin de la commission archéologique de Narbonne*, année 1900), pp. 9 et 10.

5. G. Amardel, *Numismatique de Narbonne au VIIIe siècle*, p. 8, fig. 10.

parent de Césaire, l'évêque d'Arles[1]. Or, il est infiniment plus vraisemblable que ce sont les chrétiens orthodoxes, eux-mêmes, qui ont voulu livrer la ville aux Francs. En 508, la ville d'Arles était placée sous la domination des Wisigoths, qui n'avaient pas encore renoncé à l'hérésie arienne[2]. D'autre part, elle était assiégée par les Francs, qui observaient strictement l'orthodoxie catholique depuis la conversion solennelle de Clovis et de 3,000 de ses guerriers à la fête de Noël de l'an 496[3]. A qui devait aller la sympathie des catholiques d'Arles, sinon aux Francs catholiques, par conséquent aux assiégeants? A qui devait aller la sympathie des Juifs d'Arles, sinon aux Wisigoths ariens, qui s'étaient toujours montrés tolérants à leur égard, par conséquent aux assiégés? A Arles comme à Narbonne, les Juifs n'avaient aucun intérêt à passer de la domination d'hétérodoxes ou d'infidèles sous celle de catholiques orthodoxes.

Il y a eu peut-être compénétration entre la légende arlésienne et la légende narbonnaise[4]. En tout cas, l'une et l'autre se rattachent à cette croyance très répandue au moyen âge, d'après laquelle les Juifs auraient joué un grand rôle dans toutes les redditions de villes méridionales[5]. Cette accusation était de la plus haute gravité, surtout à une époque où toute la société, reposant sur le serment et la foi jurée, considérait la trahison comme le plus grand de tous les crimes.

VIII. — Il nous reste à examiner maintenant l'assertion des *Gesta* relative au partage de la Cité de Narbonne entre l'archevêque, les Juifs et Aimeri. Charlemagne aurait nommé archevêque de la ville Thomas de Normandie, un des sept ermites qu'il avait rencontrés dans la vallée *Maigre*[6], devenue la vallée *Grasse*[7]

1. Isr. Lévi, *Saint Césaire et les Juifs d'Arles*, dans *R. É. J.*, année 1895, t. XXX, pp. 295-298.

2. Ils ne l'abandonneront qu'à la fin du vi^e siècle (*Hist. de Lang.*, I, 529).

3. Les alliés des Francs, les Burgondes, étaient encore ariens en 508, mais leur roi était si tolérant pour les catholiques qu'il laissait ses fils se convertir à l'orthodoxie. Son fils aîné, Sigismond, qui lui succéda en 516, était un catholique fervent.

4. Comme à Narbonne plus tard, les Juifs d'Arles auraient conseillé aux assiégeants de dresser des échelles contre la muraille dont ils avaient la garde. Ils auraient demandé en retour la liberté pour leurs personnes et le respect de leurs biens.

5. Ainsi d'après la *Vie de saint Théodard*, qui fut archevêque de Narbonne de 885 à 895, les Juifs de Septimanie se seraient concertés avec les chefs sarrasins pour leur favoriser la conquête de toute la Gaule (abbé Guyard, *Vita Sancti Theodardi*, Montauban et Paris, 1856, in-12, pp. 159-178). Ce témoignage n'a aucune valeur.

6. Ed. Schneegans, lignes 127 et suiv.

7. *Ibid.*, ligne 624.

depuis qu'il y avait fondé l'abbaye de ce nom. Il faut remarquer que le premier abbé de La Grasse, Nébridius, Nibridius, Nimfridus ou Nifridius, qui gouverna le monastère à la fin du VIIIe et au commencement du IXe siècle, devint archevêque de Narbonne [1]. Le Pseudo-Philomena s'est apparemment souvenu de ce détail.

D'après les *Gesta*, Charlemagne donna un autre tiers de la Cité à un de ses compagnons nommé Aimeri, qui, depuis ce moment, s'appela Aimeri de Narbonne. Nous sommes là en présence de l'ancêtre légendaire de la maison vicomtale de Narbonne, dont les prouesses ont été si souvent célébrées par les chansons de gestes [2].

Quant à la tradition d'après laquelle les Juifs de Narbonne auraient été admis au partage de la ville, elle est sans aucun doute d'origine juive. Nous la trouvons, en effet, reproduite dans deux textes rabbiniques. Le *Sefer Hakkabbala* raconte qu'après la conquête de Narbonne, Charlemagne divisa la ville en trois quartiers : « Le premier fut donné au gouverneur de la ville nommé don Aymeric, le deuxième, à l'évêque, et le troisième, à R. Makhir [3]. » La relation du *Sefer Hakkabbala* diffère de celle des *Gesta*, en ce qu'elle attribue un tiers de la Cité, non à la communauté des Juifs, mais à l'un de ses membres, à ce R. Makhir que Charlemagne aurait fait venir de la Babylonie. De plus, à la différence des *Gesta*, le *Sefer Hakkabbala* ne fait aucune allusion au rôle qu'auraient joué les Juifs de Narbonne dans la prise de cette ville. Il présente la cession d'un tiers de la Cité à R. Makhir comme une sorte de dotation accordée au célèbre rabbin pour le récompenser d'être venu ouvrir à Narbonne une école talmudique. Enfin, si Charlemagne octroya aux Juifs de Narbonne « d'excellents privilèges et lois », c'est, dit le *Sefer Hakkabbala*, « par amour pour R. Makhir ». Le rabbin Meïr ben Siméon, Juif de Narbonne, dans un *factum* contenu dans le livre hébreu intitulé *Milhémet Miçvah*, que M. Neubauer a découvert à Parme [4], adresse des remontrances à saint Louis au sujet de son attitude à l'égard des Juifs : il lui rap-

1. *Gallia christiana*, t. VI, cc. 936-937. Au XIVe siècle, un autre abbé de La Grasse, Pierre de la Jugie, devint archevêque de Narbonne.

2. Voici les trois principales chansons de gestes qui ont célébré les exploits du légendaire Aimeri : *Aymeri de Narbonne*, éd. Demaison, Paris, 1887, in-8° ; *La mort Aymeri de Narbonne*, éd. Couraye du Parc, Paris, 1884, in-8° ; *Les Narbonnais*, éd. Suchier, Paris, 1898, 2 vol. in-8°. Ces trois œuvres ont été publiées dans la collection de la *Société des anciens textes français*.

3. Neubauer, *Documents sur Narbonne*, dans *R. É. J.*, année 1885, t. X, p. 103.

4. Neubauer, *Rapport sur une mission scientifique dans le midi de la France et en Italie* dans *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 3e série, t. Ier, Paris, Imp. nat., 1873, in-8°, p. 557. Cf. Saige, *Les Juifs du Languedoc*, p. 8.

pelle, entre autres choses, l'acte de dévouement d'un Juif narbonnais, qui se fit tuer pour sauver Charlemagne. Dans un combat le roi Charles, désarçonné, allait périr ou être fait prisonnier quand un Juif se dévoua en lui cédant son cheval et succomba bientôt après sous ses yeux. En récompense de cette belle action, le roi Charles « accorda sa protection aux descendants du Juif et leur octroya une portion importante de la ville de Narbonne et de ses environs. C'est une tradition très ancienne qu'il leur donna le tiers de la ville et de la banlieue et leur accorda des privilèges avec l'assentiment des gouverneurs et du clergé qui l'accompagnaient[1]. »

Donc les deux textes rabbiniques, le *Sefer Hakkabbala* et le *Milhémet Miçvah*, ne disent mot du rôle que les *Gesta* prêtent gratuitement aux Juifs dans le siège de Narbonne. Ils s'accordent en ce qu'ils présentent la cession d'un tiers de la Cité comme faite, non à la communauté juive de Narbonne, mais à l'un de ses membres, vraisemblablement à son chef. Ils fournissent, toutefois, une version différente sur les circonstances qui précédèrent et déterminèrent cette donation. L'une et l'autre explication sont, d'ailleurs, parfaitement imaginaires. Quant à la légende relative au dévouement d'un Juif de Narbonne pour Charlemagne, elle est la transposition pure et simple du dévouement du Juif Calonymos pour le roi Otton II, à la bataille de Crotone, livrée le 13 juillet 982[2]. L'homonymie du sauveur d'Otton II et de plusieurs nasis de Narbonne explique le transport de cette tradition d'Italie à Narbonne.

En ce qui concerne le partage de la Cité entre l'archevêque, les Juifs et le comte de Narbonne, le récit des *Gesta*, du *Sefer Hakkabbala* et du *Milhémet Miçvah* n'est pas invention pure. La fiction recouvre quelques parcelles de vérité. Le point de départ sur lequel l'imagination des auteurs a brodé un récit fantaisiste se trouve dans un fait historique, le partage de la Cité entre l'archevêque et le comte de Narbonne.

Nous avons vu, plus haut, que les Goths de Narbonne obtinrent du roi Pépin le privilège de conserver leur comte national Milon. Mais, à côté du comte, il y avait à Narbonne un autre chef temporel, l'archevêque. La puissance de ce prélat n'était pas seulement

1. Neubauer, *Documents sur Narbonne* dans *R. É. J.*, t. X, p. 99. Cf. Isr. Lévi, *R. É. J.*, t. XLVIII, pp. 203-204.

2. Aronius a signalé le premier cette transposition (*Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland*, t. II, p. 82 et suiv.). Cf. Israël Lévi, *Encore un mot sur le roi juif de Narbonne,* dans *R. É. J.*, t. XLIX, pp. 148-149.

spirituelle. L'église de Narbonne possédait déjà des biens[1] sous le règne d'Alaric II (484-509). Quand le général sarrasin El Samah se fut rendu maître de Narbonne, vers la fin de 719 ou le commencement de 720, il partagea les terres du pays entre les Sarrasins et les anciens habitants, à qui il en laissa une partie et annexa le reste au fisc ou le donna à ses soldats[2].

Il est probable que, sous la domination des Sarrasins, le temporel de l'église de Narbonne fut singulièrement amoindri. Il se reconstitua après la prise de la ville par les Francs. Le roi Pépin donna à l'archevêque la moitié occidentale de la Cité, avec les murailles, les tours et les dépendances *intra et extra muros*. Il partagea, enfin, entre l'archevêque et le comte, le droit de tonlieu, prélevé sur les navires qui côtoyaient le littoral narbonnais, et le droit perçu sur les salines. Jusqu'alors, ces droits avaient été perçus exclusivement par le comte[3]. Le jugement du 3 juin 782, rendu par les *missi*

1. En 511, le roi des Ostrogoths, Théodoric, écrit au duc Ibbas, qui venait de reprendre, en 509, Narbonne aux Burgondes et de la rendre aux Wisigoths, pour lui mander de restituer à l'église de Narbonne les biens qui lui avaient été concédés par Alaric II (*Privilèges accordés aux archevêques de Narbonne*, Narbonne, 1715, in-4°, pp. 45-46. Cf. *Hist. de Lang.*, t. I, p. 543).

2. *Hist. de Lang.*, t. I, pp. 780-781.

3. Le diplôme de Pépin qui attestait cette donation ne nous est pas parvenu. Il est surprenant qu'elle ne soit pas mentionnée dans l'acte d'immunité accordé par Louis le Pieux à l'église de Narbonne, le 29 décembre 814 (*Hist. de Lang.*, t. II, *Preuves*, cc. 94-96). Elle est rappelée et confirmée pour la première fois dans l'immunité du 20 juin 844 (*Ibid.*, c. 238). Elle apparaît, ensuite, dans toutes les confirmations d'immunités que l'église de Narbonne s'empressait de solliciter à chaque changement de souverain. Nous la trouvons, notamment, dans les actes d'immunité du 4 juin 881 (*Ibid.*, t. V, cc. 68-70), du 26 juin 890 (*Ibid.*, cc. 85-87), du 1er novembre 898 (*Ibid.*, cc. 95-97), du 6 juin 899 (*Ibid.*, cc. 103-106), etc.

Nous ne connaissons l'acte d'immunité du 20 juin 844 que par des copies. Les deux plus anciennes sont l'une du XIe siècle (Bibl. nat., Baluze, Armoires, vol. 390, n° 478), l'autre, du XIIe siècle (Bibl. nat., ms. latin 11015, f° 6 v°). La copie la plus ancienne, celle du XIe siècle, ne contient pas justement le passage qui nous intéresse : «...[*illi, medietatem totius civitatis, cum turribus et adjacentiis earum intresecus et extrinsecus,*] *ab omni integritate, de quocumque conmertio, ex quo teloneus exigitur vel portaticus, a de navibus circa littora maris discurentibus necnon salinis quidquid et comis ipsius civitatis exigit, pro oportunitate ejusdem æcclesiæ in omnibus* [*medietatem*]. Ce passage paraît donc avoir été interpolé dans la copie du XIIe siècle. Nous sommes d'avis, toutefois, qu'il s'agit d'une omission attribuable au scribe du XIe siècle, parce que ce passage est nécessaire au sens. D'ailleurs, tous les actes du moyen âge attribuent la moitié de la Cité, du côté du cers (ouest), à l'archevêque. Les vicomtes contestèrent longtemps cette possession aux archevêques. Mais un arbitrage d'octobre 1066 adjugea à l'archevêque la moitié occidentale de la Cité et la moitié de la leude terrestre et maritime (*Hist. de Lang.*, t. III, pp. 353-354, et V, *Preuves*, cc. 540-541). C'est à partir de cette époque que les vicomtes se reconnurent généralement, dans leurs actes d'hommages, les vassaux des archevêques pour cette partie de la Cité.

dominici en faveur de Daniel, archevêque de Narbonne, et contre Milon, comte de cette ville, nous montre que l'archevêque possédait la moitié d'une foule de villas situées dans les environs de Narbonne et que l'autre moitié appartenait au comte[1].

Il apparaît, donc, clairement de ce qui précède que la Cité de Narbonne n'a jamais été partagée en trois sections. Ce sont les Juifs narbonnais du moyen âge qui ont imaginé cette division pour se créer des titres à la propriété de la partie de la Cité où se trouvaient leurs habitations. Cette invention a eu un certain crédit, puisque le Pseudo-Philomena n'a pas hésité à l'adopter et à lui découvrir une explication historique.

En somme, l'œuvre du Pseudo-Philomena est un roman historique.

Que faut-il retenir du long récit des *Gesta* et des assertions légendaires du *Sefer Hakkabbala* ou du *Milhémet Miçvah?* Simplement ceci : après la prise de Narbonne, Pépin y aura trouvé une forte colonie juive; la communauté aura demandé, par l'intermédiaire de son chef, non pas l'octroi de privilèges nouveaux, mais la confirmation de droits anciens. Et Pépin aura reconnu ces droits aux Juifs, notamment le droit de posséder héréditairement des biens immeubles.

IX. — Cette dernière hypothèse se trouve confirmée par une lettre pontificale que nous allons analyser[2].

Le pape Étienne III écrivit, en 768[3], à l'archevêque de Narbonne,

1. *Hist. de Lang.*, t. II, *Preuves*, cc. 47-56.

2. Cette lettre a été publiée par Catel, *Mémoires de l'histoire de Languedoc*, Tolose, 1633, in-fol., p. 771 ; par Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, Florentiae, 1759, in-fol. t. XVIII, p. 177 ; par Migne, *Patrol. lat.*, t. 129, p. 857. Elle a été analysée ou citée par *Gallia christiana*, t. VI, c. 14; par Jaffé-Lœwenfeld, *Regesta pontificum romanorum*, t. I (Leipzig, 1885, in-4°), n° 2389 ; par *Hist. de Lang.*, nouv. éd., t. I, p. 1014 et t. II, note XCII ; par Aronius, *Regesten der Geschichte der Juden*, I, 24 ; et par Gross, *Gallia judaica*, p. 404.

3. La lettre d'Étienne III n'est pas datée. Les érudits qui l'ont examinée se sont demandé à quel pape il fallait l'attribuer. Catel, qui est dépourvu de tout sens critique, l'a attribuée au pape Étienne VII, qui monta sur le siège pontifical en 898 (*Mémoires de l'hist. de Lang.*, p. 771). Dom Devic et dom Vaissete ont démontré qu'il s'agissait du pape Étienne III, qui fut élu en 768 (*Hist. de Lang.*, t. I, p. 1014 et t. II, *Notes*, cc. 340-341). En 769, l'archevêque de Narbonne n'était plus Aribert, mais Daniel. La lettre d'Étienne III est donc de l'année 768. C'est également l'opinion de Gross, *Gallia judaica*, p. 404. L'authenticité de cette lettre n'est pas douteuse, bien que Catel qui l'a publiée, le premier, indique ses sources d'une façon très vague : « ...Un homme docte et curieux, dit-il, m'a envoyé un extraict de certaine Epistre escrite par le Pape Estienne à Aribert, archevesque de Narbonne, qui a esté treuvée imparfaicte dans un ancien livre manuscrit. » Au point de vue diplomatique, cette lettre nous

Aribert, pour s'élever contre les Juifs qui possédaient des alleux à l'intérieur des villes et dans leurs banlieues. Le ton de cette lettre est d'une singulière violence. Nous sommes déjà loin de la manière courtoise avec laquelle Sidoine Apollinaire traitait les Juifs de son diocèse ou d'ailleurs. Le pape adresse sa lettre à Aribert, archevêque de Narbonne, ainsi qu'à tous les prélats de la Septimanie et de la Marche d'Espagne [1].

« Il nous appartient, dit le pape, à nous, qui avons reçu par les voies apostoliques la clé du grenier céleste, de présenter le remède de la foi divine au troupeau pestiféré, et de distribuer, sinon des muids de froment, du moins, un setier de cette nourriture. C'est pourquoi, nous avons été frappé de douleur et tourmenté jusqu'à la mort quand nous avons appris que la plèbe judaïque, toujours rebelle à Dieu et hostile à nos cérémonies, possède, tout comme les chrétiens du pays et au milieu de territoires chrétiens, des alleux héréditaires dans les villes et leurs banlieues, ce droit leur ayant été concédé à prix d'argent par des diplômes de rois Francs. Des chrétiens cultivent les vignes et les champs des Juifs; des chrétiens et des chrétiennes vivent sous le même toit que ces prévaricateurs, souillant jour et nuit leurs paroles de blasphèmes; ces malheureux et malheureuses doivent s'abaisser constamment à toutes les complaisances imaginables à l'égard de ces chiens. Et quoi les promesses faites aux ancêtres des Hébreux par leur législateur élu, Moïse, et son successeur, Josué, n'ont-elles pas été remplies sous toutes leurs formes et dans tous leurs détails par Notre-Seigneur, lui-même! Eh bien, il est juste que les promesses jurées et remises à ces incrédules et à leurs pères scélérats leur soient reprises pour venger la mort du Sauveur crucifié. Et, en vérité, le chef de l'Eglise [2] le conseille aux communautés orthodoxes quand il s'écrie : « Est-il possible d'associer la lumière et les ténèbres, de rapprocher le Christ et Belial ou d'ouvrir le Temple de Dieu aux idoles [3]? » Et le

apparaît sous un jour favorable. Étienne y paraît avec le titre de *papa*. En effet, au VIIe siècle, la formule *episcopus*, *servus servorum Dei*, est exceptionnelle. Elle est de règle absolue à partir du IXe siècle (Giry, *Manuel de diplomatique*, p. 668).

1. « *Stephanus papa Ariberto archiepiscopo Narbonæ et omnibus potentatibus Septimaniæ et Hispaniæ salutem.* »

2. Il s'agit là de saint Paul, II Corinthia, chap. VI.

3. « *Quæ societas luci et tenebris. Quæ conventio Christi ad Belial, aut quis consensus templo Dei cum idolis?* » Le pape Étienne III cite les paroles de saint Paul de mémoire et, par suite, d'une manière légèrement inexacte. Voici le texte des versets auxquels le pape fait allusion ; nous imprimons en italique les phrases reproduites par Étienne : « Nolite jugum ducere cum infidelibus. Quæ enim participatio justitiæ cum iniquitate? Aut *quæ societas luci ad tenebras?* » (verset 14). « *Quæ* autem

conseiller du Verbe très haut les avertit en leur disant : « Si quelqu'un lui a dit : *Ave*, etc. »

Il n'est pas difficile d'apercevoir à quelle préoccupation obéit le pape en écrivant cette lettre. Il envisage la question juive du même point de vue que les prélats des conciles wisigothiques. Il croit la solutionner par l'isolement et la séquestration des Juifs. Mais on ne peut arriver à ce résultat du premier coup. Il s'agit avant tout de mettre fin à celles de ces relations dont les conséquences sont le plus préjudiciables à la dignité des catholiques, c'est-à-dire aux relations de domestiques à maîtres. Or, le meilleur moyen de soustraire les chrétiens à cette sujétion déshonorante, c'est de faire subir aux Juifs une expropriation immobilière et de les priver à jamais du droit de propriété. Le pape déplore que certains rois francs — il ne les nomme pas, mais il est clair qu'il s'agit de Pépin le Bref, de Carloman et de Charlemagne — aient consenti moyennant finance à confirmer aux Juifs le droit de posséder des domaines héréditaires. Il suggère au successeur de Charlemagne de refuser aux Juifs la confirmation qu'ils ne manqueront pas de lui demander. Le pape Étienne fait un tableau mélodramatique des indignités que doivent subir les chrétiens qui sont au service de maîtres juifs et de toutes les bassesses auxquelles ils doivent condescendre « à l'égard de ces chiens ».

Et par dessus tout, le pape ne pardonne pas « à cette plèbe judaïque, toujours rebelle à Dieu et à nos cérémonies », la résistance qu'elle oppose à toute tentative de conversion.

Il est curieux de rapprocher du passage de la lettre pontificale, où il est question de diplômes octroyés aux Juifs par les rois francs, le témoignage du *Sefer Hakkabbala,* qui rapporte que Charlemagne « octroya aux Juifs de la ville [de Narbonne] d'excellents privilèges et lois, ainsi qu'il est écrit dans une charte chrétienne (latine), revêtue du sceau de Charles, qu'ils conservent encore aujourd'hui [1] ». Étienne III fait remarquer que les Juifs obtinrent ces diplômes moyennant une certaine somme d'argent [2]. Les sources rabbiniques ne mentionnent pas ce détail, et il est probable

conventio Christi ad Belial? Aut quæ pars fideli cum infideli? » (verset 15). « *Qui* autem *consensus templo Dei cum idolis?* Vos enim estis templum Dei vivi, sicut dicit Deus : quoniam inhabitabo in illis et inambulabo inter eos et ero illorum Deus et ipsi erunt mihi populus. » (Verset 16).

1. Neubauer, *Documents sur Narbonne*, *R. É. J.*, t. X, p. 103.

2. L'auteur des *Gesta Karoli Magni* s'est peut-être inspiré de ce passage quand il fait offrir à Charlemagne par l'ambassadeur Isaac la somme prodigieuse de 70.000 marcs d'argent. (Voy. plus haut.)

que les Juifs de Narbonne ont obtenu des garanties du pouvoir royal à titre purement gracieux.

A l'exemple des églises et des abbayes, qui ne manquaient jamais de faire renouveler leurs privilèges à chaque changement de souverain [1], la communauté juive de Narbonne s'empressa, lors de l'avènement de Charlemagne et de Carloman, en 768, de leur demander confirmation du diplôme qui lui avait été octroyé par Pépin. Carloman et Charlemagne lui donnèrent satisfaction, et c'est vraisemblablement ce diplôme que les Juifs de Narbonne possédaient encore dans leurs archives, au moment où Abraham ibn David de Tolède écrivait sa relation, c'est-à dire à la fin du XIIe siècle.

Il faut noter que ces confirmations sollicitées par les Juifs à chaque changement de règne ne constituaient pas un amoindrissement de leur droit de propriété. C'était là une simple précaution : si le premier diplôme royal venait à disparaître, le souvenir en était conservé et perpétué par les diplômes suivants. Et puis la lettre d'Étienne III nous montre qu'il n'était pas inutile pour les Juifs d'entourer leur droit de propriété de garanties sérieuses et efficaces. L'appui du souverain n'était pas à dédaigner, surtout quand ce souverain savait, comme Charlemagne, faire respecter ses volontés.

X. — Il semble, toutefois, que les archevêques de Narbonne n'aient pas montré beaucoup d'enthousiasme pour les mesures restrictives préconisées par le chef de l'Église. Ils subissaient dans une certaine mesure l'influence du milieu cosmopolite et tolérant dans lequel ils vivaient. L'attitude des archevêques de Narbonne à l'égard des Juifs ne parut pas suffisamment orthodoxe au célèbre pamphlétaire Agobard, archevêque de Lyon, qui s'empressa de dénoncer à l'un d'eux le péril dont l'Église était menacée. Nous retrouvons dans la lettre qu'Agobard adressa à Nibridius, entre 826 et 828, les mêmes préoccupations que dans la lettre d'Étienne III à l'archevêque Aribert. Agobard redoute les conséquences fâcheuses qui peuvent découler des relations fréquentes entre chrétiens et Juifs et, surtout, quand ces relations sont celles de valet à maître [2].

1. En ce qui concerne l'immunité, les églises devaient en demander le renouvellement à la mort du roi qui l'avait accordée. Il est possible que, sous l'influence de cette idée, l'Église ait considéré les privilèges octroyés aux Juifs comme valables seulement pendant la vie du roi qui les avait accordés et, par suite, comme parfaitement révocables.

2. Le texte de la lettre d'Agobard à Nibridius a été publié par Dümmler dans les *Monumenta Germaniæ historica*, *Epistolæ*, t. V, *Karolini ævi* III, Berlin, 1899, in-4°,

S'adressant à un vieillard dont il veut ranimer le zèle engourdi, mais dont il doit vénérer les cheveux blancs [1], Agobard commence sa lettre par des témoignages de respect et d'admiration pour la foi inébranlable du métropolitain de Narbonne.

« Si la proximité des lieux et l'opportunité des circonstances le permettaient, je prendrais plaisir, déclare Agobard, à m'entretenir plus souvent avec votre paternité, bouche à bouche : j'aimerais dans les crises publiques ou privées être toujours guidé par les conseils de votre sainteté. Mais l'immensité des terres qui nous séparent me prive de cette douce joie ; ce que je ne puis vous confier de vive voix, je vais vous le transmettre par écrit.

« Je viens vous découvrir la situation très critique où je me trouve et, surtout, où se trouve l'Église de Dieu. Ne trouvant pas en moi-même assez d'énergie pour y faire face, j'ai senti le besoin de me retrancher derrière votre courage comme derrière un bouclier très puissant et derrière un mur inexpugnable. »

Après cet exorde insinuant et habilement flatteur, Agobard énumère une série de griefs à la charge des Juifs de son archidiocèse. Il expose à son collègue la campagne qu'il a entreprise pour persuader à ses diocésains de rompre tout commerce avec les Juifs. « ...J'ai prescrit à tous les fidèles, conformément à la loi de Dieu et aux préceptes des saints canons, de rompre, s'ils veulent vraiment observer la foi chrétienne, toutes relations avec les infidèles, et j'appelle infidèles non pas les gentils, qui sont très peu nombreux parmi nous, mais les Juifs, qui sont répandus en très grand nombre dans notre cité et quelques villes voisines. »

Puis, s'inspirant des Saintes Écritures, des Pères de l'Église et, notamment, de saint Paul, Agobard met en relief, en l'exagérant à dessein, l'incompatibilité qui règne entre l'Église et la Synagogue : « Il est indigne et malséant pour notre foi que les fils de la lumière soient couverts d'ombre par la société des ténèbres et que l'Église du Christ, qui doit se présenter sans tache et sans ride aux étreintes de l'époux céleste, soit défigurée par le contact de la Synagogue souillée, ridée et répudiée. »

Agobard insiste particulièrement sur les conséquences funestes que présentent les rapports de table et de société entre Juifs et chrétiens : « Il est vraiment absurde que la vierge chaste, fiancée

lettre 9, pp. 199-201. D'après Dümmler, cette lettre a été écrite entre 826 et 828. M. Th. Reinach commenta très spirituellement cette lettre dans une conférence qu'il fit à la Société des Études juives, le 15 janvier 1905 (*R. É. J.*, t. L, pp. LXXXI-CXI) sur *Agobard et les Juifs*.

1. « *Sciat itaque paternitatis vestræ reverenda canicies...* »

à un seul homme, le Christ, sollicite les mets de la courtisane et qu'en partageant sa nourriture et son breuvage, elle se précipite dans des indignités sans nombre et coure le danger de perdre la foi. Par suite d'une trop grande familiarité et d'une trop continuelle fréquentation, quelques membres du troupeau chrétien célèbrent le sabbat avec les Juifs, violent le repos dominical par un travail illicite, transgressent les jeûnes prescrits. »

Parlant des rapports de domesticité entre Juifs et chrétiens, Agobard s'indigne à la pensée que les Juifs entretiennent à leurs gages des serviteurs chrétiens et surtout des servantes chrétiennes : « Beaucoup de femmes sont employées au service des Juifs comme domestiques ou comme ouvrières. Quelques-unes sont perverties, mais toutes, sans distinction, sont prostituées pour satisfaire leurs caprices, assouvir leur passion et les consoler de leurs déceptions : ces fils du diable les séduisent en déguisant leur haine et en leur prodiguant des caresses trompeuses. »

Agobard se plaint ensuite de l'orgueil insatiable des Juifs, et il profère à leur adresse les mêmes imprécations dont leurs propres prophètes les ont accablés : « Ils se déclarent, d'une bouche superbe, la postérité des patriarches, la race des justes, la descendance des prophètes, et les malheureux qui les écoutent ignorent que leurs propres prophètes traitent continuellement de nation pécheresse, de peuple chargé d'iniquité, de semence de vauriens, de fils de scélérats : leur père Amorrhée, leur mère Céthée, les princes de Sodome et le peuple de Gomorrhe. Ils ignorent aussi que Jean, le précurseur de Dieu, les appelle progéniture de vipères et que le Seigneur, lui-même, les traite couramment de serpents ou de génération méchante, dépravée, perverse et adultère. »

Agobard met les chrétiens en garde contre les paroles insidieuses des Juifs, beaux discoureurs. Il se moque assez spirituellement de ces gens simples et gobeurs qui les écoutent bouche bée et se laissent prendre aux filets de leur argumentation subtile : « Des hommes du peuple, des paysans se laissent entraîner en pleine mer d'erreur, au point qu'ils se figurent, en leur esprit séduit, que les Juifs sont le seul peuple de Dieu, qu'ils déclarent entre gens de même acabit que, là seulement, se rencontre l'observance d'une religion pie et une foi bien plus certaine que la nôtre. »

Après avoir diagnostiqué le mal, Agobard indique les remèdes et comme il s'agit d'une épidémie, l'évêque de Lyon prescrit des remèdes énergiques : « Nous avons constaté, dit-il, que le mal ne cessait de se répandre parmi le peuple commis à nos soins et de se propager de jour en jour par contagion. Nous avons donc fait tous

nos efforts pour tendre la main aux défaillants et ramener les esprits égarés dans le chemin de la vérité. La loi de Dieu défendit autrefois aux Juifs de contracter mariage avec les idolâtres, de participer à leurs banquets, à leurs cérémonies religieuses et de laisser leur liberté d'esprit se placer sous le joug de l'idolâtrie. De même, nous avons interdit à notre peuple de manger, de boire et d'habiter avec les Juifs infidèles, de crainte qu'à leur contact, ils ne perdent la simplicité chrétienne, et qu'en écoutant les fables juives, ils ne se laissent prendre aux lacets inextricables de l'erreur. »

Agobard ne peut s'empêcher de reconnaître que les Juifs restent obstinément fidèles à leurs croyances et qu'ils ont opposé à ses tentatives de conversion une résistance inébranlable : « Avec quelque humanité, avec quelque bienveillance que nous les traitions, nous ne réussissons pas à en attirer aucun à la vertu spirituelle de notre foi : bien au contraire, plusieurs des nôtres, partageant volontiers leurs mets charnels, se laissent séduire par leur nourriture spirituelle. »

L'évêque de Lyon redoute donc, par-dessus tout, les conséquences du prosélytisme juif. Il se résigne à ne pas accroître son troupeau de fidèles, mais il ne peut tolérer que son troupeau soit amoindri par les défections. Toutefois, par l'exécution des mesures qu'il préconise, Agobard espère éviter à ses fidèles le châtiment divin qui les attend. Mais il déplore l'aveuglement de son roi, Louis le Pieux, qui persiste à ne pas vouloir sanctionner ces mesures coercitives et qui tolère que les Juifs de son royaume jouissent des mêmes droits que le reste de ses sujets : « Certains *missi* et Everard, le maître actuel des Juifs, ont essayé de miner notre œuvre religieuse et de l'ébranler sous le couvert d'édits impériaux. Jusqu'à cette heure, nous ne leur avons pas cédé, résolu de maintenir inébranlable la vérité de la loi divine et la constitution vénérable des Pères de l'Église. Nous avons refusé notre adhésion à des ordres si funestes, persuadé que des édits contraires à la loi divine, hostiles aux saints canons, dangereux pour le salut de l'Église n'ont pu être promulgués par un prince très dévot et digne de Dieu, par un roi dont l'activité religieuse et la piété admirable veillent à ce que la loi de Dieu soit partout observée, les règles canoniques respectées, la puissance de l'Église développée et glorifiée chaque jour davantage sur toute la surface du globe terrestre. »

Fort de ces considérations et persuadé qu'en violant les édits royaux, il exécute les véritables intentions du roi, Agobard engage Nibridius à mépriser les ordres des fonctionnaires royaux et à sou-

mettre les Juifs de son diocèse à des prescriptions sévères et énergiques. Il commence, d'ailleurs, par célébrer l'énergie du métropolitain de Narbonne : « O père bienheureux, colonne et firmament de la maison de Dieu, dresse-toi immobile, intrépide, inébranlable sur la pierre de l'observance ecclésiastique, insensible aux vents, à la tempête, aux pluies, aux torrents, qui peuvent bien heurter les fondements de la maison de Dieu, mais non pas l'engloutir, car les portes de l'enfer ne sauraient prévaloir contre elle. Vous n'ignorez pas, ô père vénérable, que les hommes soumis à la loi mosaïque sont maudits et recouverts de la malédiction comme d'un vêtement, malédiction qui s'est infiltrée comme l'eau dans leurs entrailles et comme l'huile dans leurs os, maudits à la ville et maudits à la campagne, maudits à l'entrée et maudits à la sortie. Maudit le fruit de leurs entrailles, de leurs terres et de leurs troupeaux, maudits leurs celliers, leurs greniers, leurs boutiques, leurs nourritures et les miettes de leurs repas !... Ceux qui refuseront d'entendre la prédication apostolique fouleront de leurs pieds la poussière de leurs cités et de leurs maisons, et seront plus punis au jour du jugement que ceux de Sodome et de Gomorrhe. »

Après avoir jeté sa malédiction sur les opiniâtres zélateurs de la loi mosaïque, Agobard expose les moyens qu'il se propose d'employer pour écarter les chrétiens des Juifs. Il exhorte Nibridius à persuader à ses diocésains de rompre tout commerce avec ces damnés et ces maudits et à communiquer son zèle à ses évêques suffragants. Il célèbre en termes enthousiastes l'unité religieuse : « Comblons de joie notre mère l'Église, exprimons tous la même idée, pensons tous la même pensée, éprouvons tous le même sentiment, soutenons tous le même combat ; c'est là le désir que notre rédempteur très bienfaisant exprime dans sa prière à Dieu : « Je ne t'implore pas seulement pour ceux-ci, mais pour tous ceux qui en paroles croiront en moi : qu'ils soient tous un comme tu es un en moi et comme je suis un en toi, et qu'ils soient tous un en nous. »

Le succès de l'œuvre entreprise par Agobard dépend du concours que Nibridius lui prêtera : elle réussira si Nibridius la favorise, elle échouera si Nibridius la néglige. Agobard termine sur ces mots : « Et que Dieu vous donne la résignation et aussi la joie de penser en autrui selon Jésus-Christ, afin que d'une seule bouche et d'une seule pensée nous honorions à la fois Dieu le Père et Notre Seigneur Jésus-Christ. *Amen.* »

Il nous a paru intéressant d'insister, aussi longuement que nous l'avons fait, sur la lettre d'Agobard à Nibridius. Aussi bien l'archevêque de Lyon n'est-il pas un pamphlétaire médiocre, à court de

souffle et d'arguments : c'est un polémiste de grande envergure.

D'autre part, les griefs qu'Agobard relève contre les Juifs de Lyon s'appliquent également aux Juifs de Narbonne. Il connaît très bien cette dernière ville ; avant son élévation à l'épiscopat, Agobard a séjourné quelque temps dans le diocèse de Narbonne ; il a même fondé dans le Razès, de concert avec un Espagnol nommé Attala, entre 790 et 805, le monastère de Saint-Polycarpe [1]. Il a probablement connu Nibridius au moment où ce dernier était abbé de Lagrasse. En tout cas, il fut son ami et entretint également des relations amicales avec Barthélemi, son successeur sur le siège de Narbonne [2].

Agobard connaissait très bien Narbonne et la communauté juive de cette ville. Indirectement sa lettre nous renseigne sur la situation de cette communauté au commencement du IXe siècle. Elle ne fait, d'ailleurs, que confirmer ce que nous ont appris les documents antérieurs : Juifs et chrétiens fraternisent ensemble, organisent des banquets communs, habitent sous le même toit, des chrétiens et des chrétiennes sont employés au service des Juifs, les mariages entre Juifs et chrétiennes, d'une part, entre chrétiens et Juives, de l'autre, sont fréquents. Les chrétiens acceptent la discussion avec les Juifs en matière religieuse ; quelques-uns célèbrent le sabbat avec les Juifs, enfreignent le repos dominical, rompent les jeûnes, se laissent même convertir au judaïsme.

XI. — Cette lettre met en lumière la tolérance des rois carolingiens à l'égard des Juifs. Bien qu'il soit d'une dévotion monacale et qu'il mérite par ailleurs l'épithète que ses contemporains ont accolée à son nom, le fils de Charlemagne reste fidèle à la tradition inaugurée par Pépin le Bref et respectueusement observée par Carloman et Charlemagne.

Le 22 février 839 [3], trois Juifs de la Septimanie, Gauzios, Jacob et Vivas, se présentent au palais royal de Francfort pour prier Louis le Pieux de faire récrire le diplôme qu'il leur a accordé autrefois et qu'ils ont perdu « à la suite de certains malheurs ou plutôt à la suite de certaines déprédations malveillantes ». Sur le rapport favorable de son frère, l'abbé Hugues, archichancelier royal, Louis le Pieux confirme par rescrit impérial aux trois Juifs leur droit de

1. Ces renseignements nous sont fournis par un diplôme qu'Auguste Molinier juge faux, tout en accordant qu'il peut contenir des assertions véridiques (*Hist. de Lang.*, t. IV, *Notes*, p. 549, 1re col., n. 1).

2. *Hist. de Lang.*, t. I, pp. 975-976.

3. *Hist. de Lang.*, t. II, *Preuves*, cc. 211-212.

propriété sur certains biens héréditaires, sis à Banyuls-les-Aspres [1].

Louis le Pieux se montre très bienveillant pour ces trois pauvres Juifs, qui sont venus des rives de la Méditerranée sur les bords du Mein. Son frère, l'abbé Hugues, les introduit dans le palais royal. Le roi écoute attentivement leurs doléances. Le préambule de l'acte du 22 février 839 dénote chez Louis le Pieux des sentiments d'une singulière élévation : « Quoique la leçon apostolique nous engage à faire du bien aux adeptes de la foi, elle ne nous interdit pas de faire bénéficier les infidèles de notre dévotion bienveillante : elle nous exhorte, bien au contraire, à nous inspirer respectueusement de la miséricorde divine et à ne faire aucune différence entre fidèles et infidèles. »

N'est-il pas vrai que ce langage nous repose des malédictions proférées par Agobard ? Et après cela, comment ne pas s'étonner que la plupart des historiens aient durement reproché au successeur de Charlemagne sa dévotion et sa faiblesse excessives ? Par sa fière indépendance à l'égard du haut clergé, par sa paternelle bienveillance à l'égard de ses sujets non catholiques, Louis dit le Pieux ou le Débonnaire nous apparaît, non pas comme un « moine couronné », mais comme un souverain essentiellement laïque.

(*A suivre.*)

JEAN RÉGNÉ.

1. Il y a dans le texte : *Valerianis sive Bagnilis*. Il s'agit là probablement de Banyuls-les-Aspres, situé au sud-ouest d'Elne (Cassini, Perpignan : feuille 59). En tout cas, il ne peut être question de Bagneux-sur-Bièvre et du Mont-Valérien, suivant l'hypothèse trop ingénieuse de M. Th. Reinach (*R. É. J.*, t. 50, p. CVIII). L'acte du 22 février 839 faisait partie des archives de Lagrasse. Cette abbaye était située aux confins du Narbonnais et du Carcassès (acte du 3 septembre 837, *Hist. de Lang.*, t. II, *Preuves*, c. 207).

PHILON

D'APRÈS DEUX OUVRAGES RÉCENTS

Deux livres sur Philon viennent de paraître, celui de l'abbé J. Martin dans *Les Grands Philosophes*[1], celui de M. Émile Bréhier, qui a pour titre les *Idées philosophiques et religieuses de Philon*[2]. Nous ne sommes ni hébraïsants ni même hellénisants et nous avons été invités à parler ici de ces deux ouvrages ! On nous pardonnera donc d'en parler en simple admirateur de Philon. Certes nous n'avons fait que « lire » sans l'étudier. Mais cette lecture nous a singulièrement attaché. En Philon, la rencontre de l'esprit grec et de l'esprit juif, déjà ancienne, et favorisée par le milieu alexandrin commence à produire des résultats durables. Cette rencontre, d'ailleurs, ne fut jamais un choc, bien au contraire. Et l'on en vient à se demander à quel point il fallait que l'esprit grec se fût lui-même transformé pour rendre possible un si curieux et presque si heureux mélange. Je ne suis pas sûr que le livre de l'abbé J. Martin donne à la question une réponse directe. Son livre est fait diligemment. L'auteur a traduit beaucoup de textes, et sa manière de traduire est agréable. Certes les étudiants qui voudront, en peu de temps, savoir sur Philon d'Alexandrie ce qu'il est défendu d'en ignorer, remercieront M. J. Martin de leur avoir facilité la tâche. Et ce sera toute justice. Les savants, j'en ai peur, se montreront plus difficiles. On s'est déjà étonné que M. l'abbé Martin n'ait lu Philon que dans l'édition in-18 publiée chez Tauchnitz et M. l'abbé Martin s'est étonné de cet étonnement. Hélas ! M. Martin devrait savoir que les conditions du travail ne sont plus aujourd'hui ce qu'elles étaient, non pas seulement hier, mais avant-hier, et qu'à nos âges,

1. Paris, Alcan, 1907.
2. Paris, Alphonse Picard, 1908.

(M. l'abbé Martin et moi, nous sommes à peu près contemporains) il est imprudent de tenter sur Philon un vrai livre : on manque des outils nécessaires et si, d'aventure, on les avait à côté de soi, la manière de s'en servir, à son tour, ferait défaut. Mieux vaut regarder travailler les jeunes et se féliciter de les voir réussir là où, malgré notre bon vouloir, nous eussions échoué à leur place. Quand il faudrait conclure d'un tel succès que nos encouragements à ne pas nous imiter de trop près n'ont pas été vains, je ne vois décidément point ce que nous y perdrions de notre propre estime.

M. Émile Bréhier, lui, ancien élève de la Sorbonne, et qui avait commencé ses études de philosophie ancienne sous la direction de Victor Brochard, est un chercheur robuste, et qui sait s'informer. Aussi son œuvre d'un bout à l'autre inspire-t-elle la plus entière sécurité. A-t-il dit sur Philon tout ce qu'il y avait à dire? Nous ne sommes plus au temps où l'un de nos maîtres de l'École Normale pouvait, sans nous faire sourire, nous inviter à « épuiser » les questions. Et j'imagine que, sur Philon, la quantité de choses que M. Émile Bréhier aurait à nous apprendre, en dehors de son livre, est fort considérable. Je souhaite qu'il n'ait pas dit son dernier mot sur Philon : qu'il songe à nous parler un jour, et plus à loisir, de ses sources, qu'il aborde le problème de son influence. Le problème est des plus attrayants par la richesse des aperçus qui s'improvisent aussitôt qu'on le pose. Le travail est des plus difficiles, par l'inévitable nécessité de convertir ces aperçus en inductions fermes, d'y séparer l'induction de la présomption; sans compter que « l'influence » se laisse déduire de la « ressemblance » avec une facilité des plus dangereuses. Similitude et filiation, cela peut faire deux : et la métaphore des idées « qui sont dans l'air », auxquelles il suffit d'avoir été respirées par plusieurs pour imprimer à leurs doctrines un cachet de ressemblance, mérite tout le contraire du dédain avec lequel on accueille trop souvent les métaphores. Le problème de l'influence de Philon est donc un problème fertile en pièges. M. Émile Bréhier sait sans doute cela mieux que personne. Mais il est bien outillé, il ne se paie guère de mots, et sa circonspection est inlassable. Que la doctrine de Philon reste donc son port d'attache, attendu qu'à ne jamais naviguer que dans ses parages, M. Bréhier peut se promettre de fréquentes et fécondes navigations !

***

La première idée qui se dégage du livre de M. Émile Bréhier (elle n'a pas non plus échappé à M. J. Martin, mais il ne l'a regardée que de profil) est que Philon est un juif dans toute l'énergie du terme, qu'il l'est par la ferveur de sa foi, par l'intrépidité de sa confiance en l'avenir du peuple de Dieu. « Philon se donne comme un Juif fervent, observant avec piété toutes les coutumes religieuses de son peuple. Son activité philosophique est presque entièrement consacrée à l'explication de la loi mosaïque. Si l'on ne considère que la forme de son œuvre, elle prend place dans l'immense littérature exégétique qui a suivi dans les Écoles de rabbins la fin de la période créatrice du judaïsme [1]. » Et pourtant les idées de Philon ont une valeur universelle et dépassent la nationalité juive. C'était d'ailleurs le sentiment de Philon lui-même, qui croyait, non pas à la pérennité du temple ou de Jérusalem, mais à celle de la loi. Cette loi, qui a subsisté malgré les famines, les guerres et les tyrannies, n'est-elle pas appelée à durer autant que le monde ? L'œuvre des *Septante* n'est-elle pas un effet du désir de connaître cette loi dont les Grecs savaient, uniquement par ouï-dire, l'efficacité souveraine ? Aussi quand Philon écrit son *Moïse*, ne le destine pas au seul peuple juif. Et comme il écrit pour tous, il se place à un point de vue universel. Cette attitude, d'ailleurs, n'est pas une attitude de commande ou de circonstance. Elle est l'expression exacte d'un état d'esprit vraisemblablement nouveau dans l'histoire du monde et dont M. Bréhier croit découvrir des traces, d'abord, chez des sectes juives contemporaines de Philon, ensuite chez les Grecs de son temps, attachés aux doctrines et aux traditions stoïciennes.

On sait les résultats à peu près infaillibles de la méthode allégorique, qui fut celle de Philon. Le principe de cette méthode, à savoir que rien ne veut être pris au pied de la lettre, délivre le chercheur du joug des textes. C'est là, il est vrai, un avantage tout négatif. Les embarras causés par une interprétation littérale sont évités. Ne sont-ils pas compensés par d'autres ? Des textes peuvent signifier tout autre chose que ce qu'ils disent. Encore est-il qu'on ne peut se passer de leur donner un sens et que, ce sens, il le faut découvrir en l'imaginant. Imaginera-t-on au hasard ? La chose, en soi, n'a rien d'impossible. Tel n'est point, toutefois, le cas de Philon. Il est persuadé que ces textes, s'ils sont dépourvus de vérité littérale, expriment la vérité quand même ; et non seulement ceux de la Bible, mais ceux de tous les maîtres de la sagesse

1. Chapitre I, p. 3.

humaine. Il est donc permis de dégager le sens profond et unique de tous ces livres, quels qu'en soient la provenance et les auteurs, puisque le même esprit les anime et la même vérité les inspire. On aurait tort d'attribuer l'invention de la méthode allégorique à je ne sais quelle crise de débordement de l'imagination humaine. Il faut évidemment, pour que la méthode s'exerce, que l'imagination soit prête à déborder. Mais cette méthode procède d'une conviction aux racines profondes, celle que la Vérité est une et qu'elle a été révélée aux sages. Peut-être conviendrait-il ici de distinguer : l'idée d'une vérité révélée pouvait entrer facilement dans l'esprit d'un Hébreu. Je me trompe. Elle n'avait nullement à y entrer, puisqu'elle l'habitait dès les origines de la race. L'esprit d'un Grec du temps et de la famille d'un Platon, d'un Aristote surtout, s'y serait peut-être moins facilement plié. Au contraire, l'idée d'une vérité à laquelle les termes de *semper, ubique* et *ab omnibus* seraient applicables ne coïncide-t-elle pas avec la définition même du vrai ? — En ce moment je ne suis plus M. Bréhier pas à pas. Mais ce que je viens d'écrire dans la marge de son livre m'étant suggéré par le livre lui-même, j'espère bien n'être pas démenti. — Ainsi de même que toute fonction crée son organe, toute conviction crée ses moyens de propagande : et la méthode allégorique en est la preuve.

Une méthode créée pour les besoins d'une cause, instrument de défense, par conséquent, réagit ordinairement sur la cause. Un avocat même persuadé du bon droit d'un client, n'en est-il pas persuadé davantage à mesure qu'il prend conscience des arguments à produire? On peut donc attribuer à l'usage constant de la méthode allégorique une grande part de l'énergie avec laquelle Philon défendit les croyances qui lui étaient chères, et, ce qui importe davantage, l'aisance avec laquelle il sut se maintenir, dans l'interprétation des textes, à un point de vue intérieur, indépendant de la durée. La formule spinoziste : *sub specie æternitatis* se présente d'elle-même et vient presque à sa place. C'est que Philon est un Juif de la période de la *diaspora*. Donc si le judaïsme est appelé à vivre, et il a devant lui de longs siècles d'existence, pour ne rien dire de plus, il vivra loin de Jérusalem et de son temple. Il vivra par le culte de ses traditions, par son inébranlable attachement à la loi de Moïse : voilà ce que Philon sut prévoir et prédire. Il n'y aurait rien de plus à dire sur Philon que son nom, pour cela seul, mériterait d'être inscrit parmi les grands noms de l'histoire. Il y a, certes, plus à en dire.

Son nom, et c'est depuis longtemps chose jugée, appartient à

l'histoire de la philosophie. Et c'est parce qu'il s'est adonné aux études philosophiques que M. Bréhier a entrepris d'exposer les « idées philosophiques et religieuses » de Philon. Philon est le premier des écrivains en langue grecque dont, s'il est permis de dire qu'il doive beaucoup à la pensée grecque, il est certain qu'il n'en est pas l'héritier. Il puise à pleines mains aux sources platoniciennes et stoïciennes, il en mélange les eaux, mais c'est pour donner plus de force, plus de fécondité aux doctrines qu'il veut répandre, car c'est un théologien, j'entends un penseur plus soucieux de démontrer ce qu'il sait être vrai, que de chercher le vrai par la seule énergie de la raison. C'est un théologien qui n'a jamais douté ni de l'existence du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, ni de l'efficacité souveraine de la loi mosaïque. C'est un théologien convaincu et pressé de convaincre. C'est un prédicateur au sens profond du terme.

C'est bien ainsi que M. Bréhier l'envisage et que, par suite, il le présente. Et l'on comprend, à sa suite, ce qu'avant lui, l'on aurait eu quelque peine à comprendre. En lisant les textes de Philon — trop peu parmi ces textes ont passé devant nos yeux mais partout notre impression est restée constante —, nous nous sommes figuré un auteur faisant usage de la philosophie, mais, au demeurant, peu philosophe. Et quand nous avons cherché la raison de cette impression, il nous a paru que l'auteur développait à côté, qu'il ne tirait point de ses thèmes le parti qu'un philosophe de grande race n'eût point manqué d'en tirer. C'est qu'en effet, Philon n'avait pas à demander aux philosophes une vérité qu'il tenait d'ailleurs. Il n'avait à leur emprunter que des « illustrations » de cette vérité. Dans ce rôle d'emprunteur et, nécessairement de syncrétiste, puisqu'il est tout près de croire à l'ubiquité, sinon à l'unité de la révélation divine, Philon devient très intéressant. Car, dans son désir de faire confluer les cours d'idées issues de différentes sources, il agit avec discernement. Le stoïcisme est le grand fleuve qui est destiné à recevoir les affluents multiples, et la doctrine du Logos, tout en suivant son cours, rencontrera la théorie platonicienne des Idées, qui versera ses eaux dans les siennes; et cela sans qu'un trop grand trouble résulte du mélange.

« Etudier la théorie du Logos, nous est-il dit, c'est étudier le philonisme tout entier à un certain point de vue. La parole divine retentit d'un bout à l'autre de la chaîne des êtres : c'est le principe de la stabilité du monde et de la vertu de l'âme humaine. Le vice, qui est la mort véritable, l'instabilité des choses qui fait ressembler le monde à un songe fuyant, arrivent lorsque les êtres se détour-

nent du Logos ou le retranchent d'eux-mêmes[1]. » On voit, à travers Philon, transparaître Héraclite, l'un des pères de la doctrine stoïcienne. Et il ne faut pas que l'on s'en étonne. Dieu, pour se communiquer à ses créatures, a besoin d'un intermédiaire : c'est là, d'autres l'ont fait remarquer avant nous, une idée très juive. L'idée d'un Dieu tout-puissant par qui tout a été fait, tout subsiste et tout existe, excite dans l'esprit des images d'immensité telles, qu'entre la créature et le créateur la distance ne saurait être mesurée. Pour remplir l'intervalle, un ou même des « Intermédiaires » sont indispensables. Le *logos* de Philon n'est pas Dieu, ce qu'il est chez les Stoïciens, mais son rôle est d'une importance à faire croire parfois qu'il se suffit à lui-même. Il n'est que la parole divine, Dieu est au-dessus, et ce Dieu là qui prend l'apparence du Démiurge n'est ni celui des Stoïciens ni celui d'aucun penseur grec. Peut-être exagérons-nous l'importance du terme ; mais quand, dès les premières pages du *De Opificio Mundi*, nous avons rencontré le δραστήριον αἴτιον que Philon élève au-dessus de l'Idée platonicienne du Bien, nous avons eu peine à n'y point reconnaître le Dieu de la Bible chez qui domine l'attribut de la Toute-Puissance et de l'Efficience. M. Emile Bréhier, je l'avoue, nous a fait réfléchir sur ce texte et nous craignions d'en avoir jadis singulièrement accru la portée. Et puis δραστηριον a-t-il toujours le sens de productivité ? Pourtant, si l'on ôtait à l'expression une partie de la force que nous lui avons indûment (?) prêtée, le Dieu des Juifs n'en garderait pas moins sa place dans les idées philosophiques du théologien Philon. Il resterait toujours à constater qu'au-dessus du Logos, Philon a élevé Dieu. Si donc il a plu à Philon, deux siècles et demi avant Plotin, de superposer à la divinité du Stoïcisme, celle de la Genèse illustrée par des textes empruntés au *Timée*, il ne cédait pas uniquement à un désir de « syncrétiste ». Sans doute il se figurait Platon orienté dans la même direction que Moïse, mais il n'eût jamais consenti à sacrifier le Dieu de Moïse à celui de Platon.

Et pourtant on ne peut aller jusqu'à dire, ce que dit presque l'abbé Martin, que le Dieu de cette philosophie est le créateur du monde, son créateur *ex nihilo*. Sur ce point, où M. J. Martin affirme un peu plus qu'il ne discute, — encore, et sachons lui en gré, qu'il ait mis sous nos yeux les principales pièces du débat — la discussion de M. Émile Bréhier nous paraît aisément victorieuse. Ajouterai-je que le ποιεῖν, voisin de ποιητὴς ne nous paraît nullement avoir le sens de « faire de rien ». Ici, d'ailleurs, la chose impor-

1. Emile Bréhier, p. 83.

tante n'est point tant de savoir, une fois pour toutes, ce que Philon a pensé de la création, — je ne parle point de « l'idée biblique [1] » de création, assez confuse d'ailleurs, mais de celle qui, en raison de l'interprétation plus ou moins littérale des textes de la Genèse, a fini par s'acclimater chez nous — mais de constater que Philon a fait un visible effort pour réduire la part de la matière et opposer son Dieu au Démiurge du *Timée* [2].

Très intéressant aussi est le chapitre de M. Bréhier sur les *Intermédiaires* et les *Puissances divines* [3]. Il était particulièrement difficile à faire. L'abbé J. Martin s'en est tiré avec la plus entière bonne foi, en confessant que la pensée de Philon lui avait paru « embrouillée ». Embrouillée, c'est peut-être trop dire : imprécise, j'en conviendrais. Mais c'est précisément là que se montre le caractère essentiel de la pensée de Philon, pensée, non d'un philosophe proprement dit, mais d'un propagandiste qui fait usage de la philosophie d'une part, et à qui, de l'autre, les philosophes de métier et presque de race donnent l'exemple. Il est vrai que toutes les épithètes conviennent à l'Esprit parce que chacune d'elles exprime une partie de sa nature et que leur somme ne l'épuise pas. Il est également vrai que la « polyonymie » convient aux Puissances; ainsi la *Sophia* divine est-elle identique au *Logos* ? Oui, car elle est, comme lui [4], moyen de la création de l'univers ; elle divise, comme lui, les choses en contraires opposés, elle est, comme lui, et terrestre et divine. Ailleurs elle en est la mère : contradictions indéniables, certes. Philon ne se les dissimulait pas, n'avait aucune raison de se les dissimuler. D'abord ces contradictions avaient leur source dans des « conceptions religieuses hellénistiques » qui s'imposaient à son esprit. La religion grecque et en particulier celle des Orphiques est encombrée d'hiérogamies assez confuses ; il est parlé, entre autres, d'une épouse mère qui garde sa virginité. Chez les Orphiques Artemis et Athena fusionnent.

Mais chose encore plus grave, les fusions de ce genre ne déplaisaient pas aux Stoïciens, qui laissaient prendre à leur principe suprême tous les noms de l'Olympe, successivement. En quoi d'ail-

1. Avons-nous tort d'en juger ainsi ? Il nous a toujours paru que l'idée biblique de création est celle, non d'une création *ex nihilo*, mais d'une *fabrication* à la manière de ce que l'ouvrier fabrique *sans modèle préexistant*. Philon imagine avec Platon un modèle préexistant, le *Logos*, mais si le *Logos* émane de Dieu ou en est le Fils, l'idée biblique de création reste sauve.

2. P. 80-82.

3. P. 112-157.

4. Cf. p. 115.

leurs ils répétaient Héraclite. Philon n'avait donc pas à se préoccuper de suivre une méthode plus rigoureusement philosophique que celle de certains philosophes, ni à vouloir surmonter des contradictions dont plus d'une philosophie avait réussi à vivre. Il y a plus encore selon nous. L'idée juive de la divinité est éminemment favorable à l'éveil de l'*imagination litanique*. L'essence de la litanie, on ne l'a peut-être point assez remarqué, est de ne jamais finir. C'est l'imagination qui, lasse de fournir, dirait ici Pascal, s'épuise faute de savoir chercher encore. Mais le sujet sur lequel elle s'épuise est lui-même inépuisable. Et que rien ne saurait remplir le concept de Dieu, n'est-ce pas une expérience presque familière à toute âme religieuse? La litanie est l'effort de la pensée humaine pour remplir l'abîme qui la sépare de Dieu, effort impuissant, nul n'en doute, effort digne d'être tenté quand même pour maintenir l'âme dans la crainte et dans l'adoration.

***

Aussi bien n'est-ce point là ce que chacun de nous a principalement à faire dans la vie, et la vie religieuse n'est-elle point la vraie vie de l'homme? Nous touchons ici à l'essentiel de la doctrine de Philon, qui est, avant tout, une doctrine d'édification et de piété. M. Emile Bréhier, dont c'est aussi l'opinion, conforme d'ailleurs à celle d'Edouard Zeller, a traité longuement, dans la dernière partie de son ouvrage, des idées de Philon sur le « culte spirituel et le progrès moral[1] ». Je cite : « La valeur des idées religieuses de Philon repose moins sur des arguments dialectiques, auxquels, très consciemment, il donne une place secondaire, que sur le sentiment vif et l'expérience intime des faits religieux... Philon inaugure peut-être dans la morale grecque cette analyse de soi-même, méthode si différente des portraits du sage idéal qui constituaient l'essentiel de la plus ancienne doctrine stoïcienne...[2] ». Philon, en effet, rejette la divination inductive des Stoïciens, invention tout humaine et, à bien des égards, invention inquiétante. Le Sénat romain en décidant d'expulser de l'Italie tous les devins n'a fait que suivre, au dire de Philon, l'exemple de Moïse. Mais si tout genre de divination ne saurait être proscrit, si la divination inductive, voisine de la sophistique, par exemple, ne dépasse jamais le probable, même quand elle s'en rapproche, il s'en faut qu'il faille

1. Livre IV, p. 180-310.
2. P. 179.

refuser à l'homme le pouvoir de connaître les événements futurs. Dieu seul les connaît, il est vrai; et le contraste est saisissant entre nos opinions incertaines sur l'ordre du monde, la manière dont cet ordre se réalise en conformité avec la raison divine. Ainsi nous croyons aux miracles, c'est-à-dire à des faits contraires à la raison. De tels faits sont impossibles. Ils peuvent surprendre chaque fois que Dieu change la nature des objets ou manifeste, dans les choses, des propriétés jusque-là inconnues. Le miracle n'en est pas moins conforme à la loi de la nature dont la raison de Dieu ne saurait être distinguée. Et c'est parce que le miracle est possible, en harmonie avec cette raison, qu'il faut condamner les opinions des prétendus savants sur les sciences de la nature. Alors il faudra renoncer à connaître l'avenir[1] ? Point. Si la divination inductive est mensongère, il en est une autre, la *Divination intuitive*, dans laquelle la parole de Dieu se communique à l'homme. Les Prophètes eurent cette divination en partage. Qu'est-ce que cette divination? Ici, comme bien l'on pense, Philon ne laissera pas échapper l'occasion de discerner et de disserter : il y aura, d'une part, l'intelligence humaine, de l'autre celle de Dieu. Et dans l'intelligence humaine on divisera encore : il y aura l'intelligence terrestre et l'intelligence divine, qui malgré son divin caractère, ne coïncidera point absolument avec celle de Dieu, etc...

Nous ne pouvons suivre M. Bréhier dans ce très curieux chapitre, l'un des plus soignés de son livre, et qui demande à être lu avec lenteur, sans quoi les idées se brouilleraient vite. L'abbé Martin répondrait que, dans l'esprit de Philon, il arrive souvent aux idées de se brouiller comme à plaisir : de quoi nous ne sommes point tout à fait aussi sûrs que l'abbé Martin. Et puis, quand il arriverait au théologien Philon de dépasser dans ses distinctions et dans ses analyses les bornes de la perception distincte, loin d'en concevoir la moindre surprise, on ferait mieux de se souvenir que le premier vrai psychologue de l'extase, dans l'histoire de la philosophie grecque, — ce qu'est Philon — était excusable d'avoir, sur la nécessité de penser par idées distinctes et claires, d'autres opinions que celles d'un Descartes. Après tout, les distinctions subtiles qu'on exprime généralement avec moins de difficulté qu'on ne les conçoit, sont-elles toujours exclusivement verbales? Aucune idée précise ne leur correspond peut-être; mais il est des impressions et des émotions entre lesquelles des nuances se laissent apercevoir, et ces nuances, la parole n'est pas toujours radicalement impuissante à

1. P. 188.

les saisir et à les rendre. Sans compter, ainsi qu'on le disait à peu près tout à l'heure, que l'état d'esprit, ou d'imagination duquel la litanie procède, en même temps qu'il porte la fantaisie à multiplier les images, réagit sur la pensée et l'incline à envisager le plus grand nombre de solutions possibles. Il n'y a pas à dire : Philon annonce Plotin. Il l'annonce, entre autres, par sa conception de l'extase. Et si nous ajoutions qu'il prépare Proclos par son souci de distinguer et de multiplier les intermédiaires, peut-être ne serions-nous pas loin de la vérité.

D'ailleurs, ce qui caractérisera les deux grands derniers penseurs grecs Plotin et Proclos, ne sera-ce point la conception de la vie morale intérieure dans son intimité avec la vie religieuse? Les Stoïciens, on le sait, prescrivaient au sage de ressembler à Dieu. Philon et les grands Alexandrins l'inviteront à se rapprocher de lui. Même, ils lui en enseigneront la manière. Il semble dès lors qu'à l'entrée de la grande avenue qui mène à Plotin et qui va exiger de la pensée philosophique un parcours long de plus de deux siècles, il y ait un personnage dont l'importance doive attirer et presque absorber le regard : ce personnage n'est autre que Philon, grand, très grand par son influence, beaucoup plus grand par l'étendue de son influence que par l'originalité de sa pensée.

De ce qui vient d'être affirmé, à cette induction que l'inspiration juive aura joué un rôle considérable, nous serions tenté de dire : prépondérant, dans la formation de la « mentalité » philosophique alexandrine, la distance est courte. Telle était notre opinion avant d'avoir lu M. Emile Bréhier. Nous ne lui occasionnerons aucune surprise en lui affirmant que son livre n'a point changé notre manière d'interpréter, dans ses origines, la dernière philosophie des Grecs. Entre notre interprétation et la sienne j'entrevois une infinité de nuances, par là même, une multiplicité de dissentiments possibles. Sur l'essentiel, il paraît bien, quand même, que nous soyons d'accord. Il est pourtant une thèse qui se dégage du livre et sur laquelle les affirmations de l'auteur nous ont donné à réfléchir. Elle a trait à l'influence du Stoïcisme sur la pensée de Philon. Nul n'essaierait de la mettre en doute. Mais depuis M. Emile Bréhier, il faut aller plus loin et reconnaître que, sans les Stoïciens, Philon n'eût pas été possible. La mentalité alexandrine dont celle de Philon dérive doit beaucoup au Stoïcisme. Ce n'est pas encore tout. En prenant M. Emile Bréhier pour guide, on ne tarde pas à comprendre que nul, plus que Philon, n'était préparé à cette influence. Car l'esprit grec, à partir d'Aristote, avait cessé d'être l'esprit d'Athènes et s'était rapproché de l'esprit oriental. Ouvrez

Platon, ouvrez Aristote : cherchez-y le plus faible indice de l'imagination litanique, vous en serez pour vos frais. Chez les Stoïciens vous en trouverez sans y prendre la moindre peine. Chose plus significative encore, vous en trouverez chez Héraclite. Et vous ne vous permettrez plus, alors, d'établir entre l'esprit juif et l'esprit grec une opposition fondamentale. Vous allez me dire que le Dieu des Juifs était infini, ce que ne furent ni le Dieu de la Dialectique ni celui de la *Métaphysique*. Je le sais, mais êtes-vous bien sûr que le Dieu du Stoïcisme n'ait point participé de l'Infini, au sens moderne de l'expression ? Autrement dit : êtes-vous sûr qu'avec le Stoïcisme, la décomposition de l'esprit athénien n'ait pas été à peu près définitive et que l'ancien esprit grec, celui des temps héraclitéens, ne se soit point, de nouveau, installé au cœur même de la philosophie ?

Que le livre de M. Emile Bréhier ait réussi à soulever et à presque résoudre des questions de cette importance, là est un de ses mérites. Et ce n'en est point le seul, si ce livre se recommande par les qualités « objectives » auxquelles nous rendions hommage en commençant.

Nous eussions désiré parler en termes semblables du *Philon* de M. l'abbé J. Martin. Mais au temps où nous sommes il nous est défendu de mettre sur le même plan un livre « de lecture » et un « livre d'étude. » Et c'est pourquoi, si nous attribuons la seconde place à l'œuvre de M. J. Martin dans l'histoire contemporaine des études philoniennes françaises, au risque de remplacer un vers par de la prose, nous dirons à regret, de cet historien très clair, travailleur consciencieux mais d'expérience insuffisante : *proximus* sed *longo intervallo*.

LIONEL DAURIAC.

DEUX LETTRES

DE L'ÉPOQUE DU DERNIER EXILARQUE

(1020)

Parmi les quelques fragments hébreux de la collection de papyrus (ancien fonds) de la Bibliothèque de l'Université de Heidelberg figure, sous le n° 910, un feuillet de papier écrit des deux côtés, que je dois à la libéralité de la direction de la Bibliothèque de pouvoir publier ici.

Ce feuillet, qui provient de l'Égypte, a 28 centimètres de longueur et 18 de largeur. Il est plié par le milieu et les textes hébreux n'occupent qu'une moitié de la largeur sur chaque côté, la moitié gauche d'un côté, la droite de l'autre. Les deux autres moitiés sont remplies par des articles de comptabilité en arabe, qui ont été évidemment ajoutés plus tard et n'ont aucun rapport avec les textes hébraïques. De même, les notes en hébreu et en arabe qu'on lit à la gauche du recto, au-dessous du texte hébreu, sont des additions postérieures qui n'ont rien de commun avec ce dernier. Par contre, la suscription qui se trouve à la gauche du verso, juste au milieu, est visiblement, quoiqu'aucun nom n'y soit indiqué, l'adresse de la lettre. L'encre et l'écriture sont les mêmes pour les deux textes; seule, l'adresse est d'une encre plus fraîche.

L'absence du nom du destinataire dans le texte[1] et dans l'adresse ne suffirait pas à prouver que nous n'avons pas affaire à l'autographe. Ce nom a pu être omis à dessein dans la lettre et communiqué verbalement seulement au porteur. Est-ce un brouillon, une minute ou une copie ? Comme le début de la première lettre

1. Au verso, l. 12, ר׳ פ serait-il ר׳ פלוני ?

manque, je ne saurais exclure avec assurance aucun des trois cas possibles. Je ferai seulement remarquer que le feuillet porte encore les traces visibles d'un pliage en croix, par suite duquel l'adresse s'est trouvée placée juste au milieu. On reconnaît même d'une manière non équivoque que le feuillet était déjà plié dans le sens de la largeur quand on a écrit dessus ; c'est ce qui ressort de l'absence des syllabes finales au verso, l. 7 et 9, et du déplacement de la syllabe finale, à la l. 10, rejetée au-dessous de la ligne. Ces détails donneraient à penser que les textes représentent l'autographe. Mais alors se pose cette question : comment les deux lettres, dont l'une (celle du verso) est datée d'un mois plus tard que l'autre, se trouvent-elles sur le même feuillet ? Le caractère fragmentaire de la première lettre me met dans l'impossibilité de résoudre, jusqu'à nouvel ordre, ce problème. Quoi qu'il en soit, la forme et le style des lettres elles-mêmes portent le cachet de l'authenticité.

A (*recto*).

Ce côté ne contient malheureusement que le fragment d'une lettre. Qui sait ? peut-être le commencement se retrouvera-t-il dans la collection papyrologique d'un musée ou d'une bibliothèque de l'Europe. A cause de cette lacune, le sens général de la lettre et certains détails sont provisoirement pour moi tout à fait obscurs [1] :

1 יהודה אלוף בישיבה של גולה ——(?) [2]
ותמה אני ממר (אלחנן) ראש (הסדר ?) [3]
כי בא ממנו כתב אל שער הישיבה

1. Je mets entre parenthèses ( ) les mots qui ont été rayés dans le texte même, entre crochets [ ] les leçons rétablies par moi.

2. Sur l'original on reconnaît que la 1re ligne a été ajoutée après coup, probablement à la place des mots אלחנן ראש (הסדר ?) rayés à la 2e ligne. A cause du caractère fragmentaire de la lettre, il est difficile de reconstituer la suite des idées. Au sujet de ישיבה שלגולה je remarque que d'après le סדר עולם זוטא (*Med. Jew. Chron.*, I, p. vi, p. 77), c'était depuis רבה בר נחמני la désignation de l'Académie de Poumbadita. Cf. b. *Rosch ha-Schana*, 23 *b* : מאי הגולה א"ר יוסף זו פומבדיתא.

3. On distingue encore les deux mots אלחנן ראש, le troisième mot est probablement הסדר. Sur מר אלחנן ראש הסדר (בירבי שמריה א"ב) v. Harkavi, *Studien und Mittheilungen*, IV, 2, 342 ; *J. Q. R.*, VI, 223 et XI, 648 ; cf. S. Poznanski dans *Z. f. H. B.*, 1906, p. 144. A l'époque des derniers Gaonim les dénominations ישיבה של גולה et ישיבת גאון יעקב étaient employées indifféremment par l'Académie de Poumbadita et celle de Soura ; cf. Poznanski, *Revue*, t. LI, p. 53, 54, 199, et *Z. H. B.*, X, 143.

הגיד לו כי שלח כתב אל מרנו
גאון צבי יחילעד[1] הזהירו לבל
יחדש דבר עד אשר יקבנו
בשם אבות הלא ידע אם לא שמע[2]
כי לא יוכל להתערב [בעיבור וקידוש][3]
זולתי קדושי ארץ ואדירי כל חפ[צנו][4]
הלא (ידע) מעשיו מפורסמין
בצובה ובדמשק ובצוען וארץ כנען[5]
ואולם שררה הוא מבקש והיא
בורחת (מ) הימנו וגם נם[6] כי קרא
פרק וכי ברהון[7] עמד על ראשו
בהגדה ושבועה כי כל יושבי
האדמות ההמה לא ידעו מנהג
הפרקים קל וחומר מנהג הישיבה
מאי זה מקום ידעו מן הגורן או
מן היקב[8] הכא השימוש יתר
מן הלמוד[9] וגם חכמי הישיבה
מזכירים בכל עת כי בבוא מר
אלחנן זה אל בגדד הלך אליו
מר רב אסף ראש הסדר זכ לב
והראה כי הוא גורס לפניו התלמ
וד
ובימים מועטים השלימו גירוס
מנומר וזה מקצת דרכיו
הנודעים הנה שאלתי ובקשתי
מאלוף האדיר נט רח[10] להעמיד
על הטורים האלה מקצת רעיו
ותשובת אגרתי ימהר בטוב טיבו

1. Le gaon ici mentionné est sans doute Haï (998-1038). Pour l'expression יחי לעד qui revient souvent dans les écrits de cette époque, comparer l'arabe دام بقاءه.

2. Cf. Isaïe, XL, 28.

3. Ces deux mots sont presque entièrement effacés, mais leur présence dans le contexte n'en est pas moins certaine.

4. Expression empruntée à Ps., XVI, 3.

5. On sait que Mar Elhanan a beaucoup voyagé, v. Poznanski, *l. c.*

6. נם « parler » se trouve dans la Mischna et chez les anciens païtanim, v. Zunz, *Literaturgesch. d. synag. Poesie*, 637, 639.

7. ברהון est un nom propre, v. *J. Q. R.*, XIX, 738. L'expression עמד על ראשו signifie peut-être « être en présence de quelqu'un », comme l'arabe وقف على راس ف. Le sens m'échappe.

8. Cf. II Rois, VI, 27.

9. Cf. b. *Berachot*, 7 *b*.

10. Abréviation de נטרה רחמנא.

וכל צורך וחשח ושל[ום וב]רכה [1]
לעד
אֲדָר שֹׁלֹב שלום רָב

B (*verso*).

(דויד בן יחזקי) [2]
מן יחזקיהו ראג [3]
בן דויד [4] בן יחזקיהו רֹג [5]
בן יהודה [6] בן דויד רֹג
בן זכאי ראש גליות [7]
לזקן תפארה. אזור גבורה. [8] מהודר

1. La formule finale — cf. *J. Q. R.*, XIX, 106 — doit probablement être complétée et traduite comme suit : « Veuillez hâter dans votre bonté la réponse de ma lettre avec l'indication de tous vos désirs et vœux. Paix et bénédiction pour toute éternité. Paix profonde ! » La date est : adar 332 (c'est-à-dire 1332 de l'ère des Séleucides), soit mars 1020.

2. Cette ligne est rayée. Il est visible que l'auteur de la lettre était sur le point d'écrire au nom du fils de l'exilarque. Le dernier exilarque, Hizkiya, avait effectivement un fils nommé David, v. Neubauer, *Med. Jew. Chr.*, I, p. 178 ; cf. Bacher, dans *J. Q. R.*, XV, 80.

3. Nous savons par la chronique de Yerahmeel (Neubauer, *op. cit.*) que l'exilarque Hizkiya florissait encore en 1046 et réunissait alors en sa personne les deux dignités de l'exilarcat et du gaonat (cf. Bacher, *l. c.*). Notre texte nous apprend qu'en 1020, c'est-à-dire du vivant du gaon R. Haï, il exerçait la première ; il fut nommé gaon (de Pumbadita) à la mort de Haï, en 1038.

4. Le père du dernier exilarque, David, inconnu jusqu'à présent (v. Graetz, *Geschichte*, 3e éd., 1895, V, 394), n'était pas exilarque : c'est ce qui ressort de cette généalogie.

5. Jusqu'à présent, ce Hizkiya, petit-fils de David b. Zaccaï, était souvent considéré, sur la foi d'Ibn Daud dans son *Séfer ha-Kabbala* (חזקיה ר"ג בן בנו של דוד בן זכאי), comme le dernier exilarque de la maison de David b. Zaccaï, c'est-à-dire qu'on l'identifiait avec son petit-fils, v. Graetz, *l. c.*, et F. Lazarus, *Die Häupter der Vertriebenen* (*Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur*, X, p. 179, 180-181). Graetz se demandait si le petit-fils de David ben Zaccaï avait revêtu la dignité d'exilarque : ce doute tombe maintenant.

6. Graetz remarque, *l. c.* : « On ne voit pas bien, par les paroles de Nathan, si Juda fut revêtu de la dignité ou non. » Il résulte de cette généalogie que le fils de David b. Zaccaï ne fut pas exilarque. On sait qu'il survécut tout juste sept mois à son père.

7. Chose tout à fait remarquable, Zaccaï reçoit ici le titre d'exilarque. D'après la relation de Nathan le Babylonien, le prédécesseur de David ne fut pas son père, mais son oncle Oukba : דוד בן זכאי שהוא בן דודו של עוקבא נשיא שעבר ; cf. Graetz, *l. c.*, 393.

8. Cf. le début du piyyout de R. Elazar Kalir מלך אזור גבורה (pour le 1er jour de Rosch ha-Schana). Peut-être cette expression renferme-t-elle une allusion à l'âge du destinataire, qui aurait eu alors 80 ans (cf. Ps., xc, 10 et *Pirkê Abot*, v, 21).

בקהל ברה.[1] ברוח נכונה.[2] ושפה ברו[רה][3]
עשוי משען ועזרה. לאום גולה וסורה.
מתנהג בדרך ישרה. והוא הומה בצו[רה][4]
להוגי דת יקרה. משוש לבנו[5] ומח
מד
נפש[נ]ו[6] נכבדינו (*sic*) הזקן האדיר[7] הנאהב
והנעים[8] והנחמד ר׳ פ׳ יעזרה (*sic*) עליון
ונורא יצמיח לו ישועה ואורה וחבלו
ונחלתו ישפירה[9] ויעביר ממנו אף ועברה
ויעטהו ברכות[10] כחגורה ויבנה בחייו
בית הבחירה אמן א׳ שלום קשור[11]
כחומה וכשור וחכמות לשור כמדע
פשור וישע חשור ושם אשור
במעש יישור ופעל פשור והון
עשור. ממצרים ומאשור ומארם
ומגשור. וחן וכבוד ותפלה זכה[12]
ויתר הנעימות וההצלחות יהיו נא לך
משושנו ולכל קרוביך ונלויך סלה
שא שלום[13] ממני ומראשי שתי ישיבות[14]
ומן אברהם אב בית דין[15] ומן האלופים[16]

1. Lire probablement קְהַל ברה ; d'après l'interprétation aggadique de Cant., VI, 9, 10, ברה est l'épithète de כנסת ישראל. Cette expression, de même que la suivante אום גולה וסורה, est empruntée à la « hoschana » אום אני חומה.

2. Cf. Ps., LI, 12 : רוח נכון.

3. Cf. Soph., III, 9. La terminaison רה a été omise à cause du manque de place.

4. Cf. I Sam., XXVIII, 16 : חומה היה עלינו.

5. Cf. Lament., V, 15.

6. Le mot מחמד (cf. *J. Q. R.*, VI, 223) ou מחמל n'est pas bien lisible, mais assez certain, cf. Ez., XXIV, 21.

7. הזקן האדיר est sans doute une imitation de l'arabe אלשיך אלגליל.

8. Cf. II Sam., I, 23 : הנאהבים והנעימים.

9. Cf. Ps., XVI, 6 : נחלתי שפרה.

10. Cf. Ps., LXXXVI, 8 : אף ברכות יעטה.

11. Le paragraphe qui suit est écrit dans un style un peu différent qui rappelle celui de Kalir. Pour l'expression קשור כחומה cf. Néh., III, 38 : ותקשר כל החומה.

12. Cf. Job, XVI, 17.

13. Cf. Ps., LXXII, 3 : ישאו הרים שלום. Cette formule de salutation se retrouve dans d'autres lettres de ce temps, v. *R. E. J.*, XL, 262-263 ; XLIV, 238, etc.

14. Il s'agit de R. Haï de Pumbadita (mort en 1038) et de R. Samuel b. Hofni de Sora (mort en 1034).

15. Inconnu. Le אב"ד est le « président du tribunal » qui vient immédiatement après le gaon ou רהי"ש, v. Bacher, *J. Q. R.*, *l. c.*, p. 82.

16. Les אלופים, au nombre de soixante-dix, venaient, d'après leur rang, derrière les sept ראשי כלות. Chaque groupe de dix אלופים était subordonné à un ראש כלה. D'ailleurs, les אלופים sont parfois mis sur le même rang que les ראשי כלות.

25 האיתנים והחכמים האדירים ודחכמים
האדירים [1] והחרים והסגנים והכרתי
והפלתי ומכל בני הישיבות מבין
עם תלמ־ד [2] כי בנעם יי אדונינו אנחני
שלום ומשוררים לשמו כי גמלנו
30 טובות כ"כ [3] יאני בחסדך בטחתי
יגל לבי בישועתך אשירה לי"י כי גמל
עלי [4]
וי"י יחיה את הזקן האדיר
וישם אם (*sic*) [5] הימים האלה עליו ימי שש[ון]
ושמחה גילת ורנן ויזכהו לחג
35 על בי[ת י"י בישוב]ו ובשבת ארמון
על מש[פטו] [7] וישלם נדריו בחצרות
אלהינו ושלום הזקן האדיר וטובותיו
וחכמותיו [ירביו]ן לעד [8]
ניסן שנת אלף
ושלש מאות
ושנים (?)
וש[לשי]ם [9]

Au milieu de la moitié de gauche :

לגבר חכם בעוז ממולא בדעה והשכל
ומישרים הזקן האדיר נכבדינו
משושנו יישר י"י לו כל עקוב ויתמכהו
בימין צדקו

A. S. Kamenetzky.

1. La répétition provient de ce que le premier האדירים est un lapsus. On reconnaît encore que l'auteur avait voulu écrire par erreur רפים(האל).
2. Cf. I Chr., xxv, 8.
3. Abréviation de ככתוב.
4. Ps., xiii, 6.
5. אם est un lapsus pour את.
6. Cf. Is., xxxv, 2.
7. Cf. Jér., xxx, 18.
8. Cette formule finale se retrouve dans d'autres lettres de cette époque, v. p. ex. *J. Q. R.*, XIX, 108.
9. Dans la date le mot ושנים seul n'est pas sûr. Sous ושלשים il n'y a pas de place pour un autre mot, c'est ce qui a fait que le dernier mot a été rejeté à la marge de droite. La date est donc : Nissan 1332 de l'ère des Séleucides, c'est-à-dire avril 1020.

MÉLANGES JUDÉO-ARABES[1]

XXX

Formules dans les Lettres de « Gueniza ».

M. Ernest James Worman a comblé une lacune sensible de l'épistolographie arabe en nous initiant, dans son article si important : *Forms of Address in Genizah Letters*[2], basé sur une grande richesse de matériaux, à la technique des lettres arabes. La série de lettres provenant d'une Gueniza que possède la Bibliothèque de l'Académie des Sciences de Hongrie (fonds Kaufmann) permet d'accroître et d'illustrer les matériaux fournis par M Worman. Je voudrais, dans les lignes qui suivent, signaler quelques détails de cette question.

1. — A propos des noms des auteurs et des destinataires de lettres, que M. Worman donne sous les nos XLVI, XLIX, LII, LVI, LVIII, je ferai remarquer que notre fonds possède plusieurs lettres où il semble que figurent des membres de la même famille.

N° 1[3]. A droite : لسيدى ومولاى ابى يحيى بن نسيم المصرى اطال الله بقاه وكبت حسدته واعداهُ || A gauche : يعقوب بن يوسف بن شعية الاطرابلسى الفسطاطى.

N° 16. A droite : לסידי ומולאי אבי יחיה נה[ר]אי ן׳ נסים נ״ע [אנא]ל אללה בקאה ואדאם עזה ותאידה || A gauche : מן נסים בן כלפון נ״ע ן׳ כנאיה (?).

1. V. *Revue*, LII, 187. — Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie nationale.
2. *J. Q. R.*, 1907, p. 721-743.
3. Cette numérotation est provisoire.

N° 18. A droite : מולאי אלשיך אבו סעד נסים בי"ר נהראי | בית דין הגדול שמ צו | אטאל אללה בקאה ואדאם נעמאה || A gauche : מחבה ושאכרה נתן בן נהראי נ"ע.

Parmi les noms, j'en relèverai un qui est rare : c'est celui de سغمار (Worman, n° LXXX), que je retrouve dans l'adresse de notre morceau n° 15, lettre adressée à אבו סעוד מלכלוף בן עזריה בן מחצנה, où la notice de l'auteur de la lettre est ainsi conçue : מן אסחאק בן דאוד נ"ע בן סגמאר יצל אלי אלקדס יבנה במהרה.

2. — Une formule bien remarquable est celle qui est employée à la fin des adresses, à la suite du nom de l'auteur de la lettre : אמאנה מודה (Worman, LXXXIX), ou אמאנה מודאה (*ib.*, LXXXIII), en caractères arabes امانه موداه (XLVII). Elle se trouve souvent aussi dans nos documents, par exemple au n° 17 : يصل هذا الكتاب الى دمياط المعمورة الى دكان داود الصاغ (الصيّاغ =) ابن سرور ابن يعقوب اليهودى تسلمه امانه موده (او dans le ms. écrit deux fois comme) لابراهيم من عند والده. Cette formule signifie que la lettre est confiée à l'honorabilité du porteur, qui est prié de la transmettre sûrement au destinataire : امانة مؤدّاة. La fréquente orthographe موداه et מואדאה ne permet pas de penser à مودّة, « amour ». Il y a une formule hébraïque équivalente (empruntée à Is., 25, 1) dont je noterai un exemple, emprunté au n° 2 de notre collection : אכי ראלעזיז עלי צדקה בור צמח נבעת אטאל אללה בקאה ואדאם עזה ונעמאה. A gauche : אבן עמה אבו סעד בור אברהם נבעת. Au-dessous : אמונה אומן[1].

Mais, à côté de cette formule, j'en ai trouvé une autre servant au même but, dans notre n° 13. A droite : אלי שי[כי] ורייסי אטאל אללה בקאה מבורך בר אברהם אבן סברה נ"ע. A gauche : מן מחבה וולדה אברהם בר יצחק נ"ע. Au-dessous : בלגת וגד.

Le n° 27 Budapest, lettre de recommandation d'un nommé Sâlim à Mançour b. سكرى (?) d'Alexandrie, contient les deux formules l'une à côté de l'autre : à gauche, sous le nom du destinataire, بلغ وجد (le second mot est formé par une ligature assez embrouillée et est douteux) ; à droite, sous le nom de l'expéditeur, ...امانه ; je n'ai pu déchiffrer le groupe qui suit, tant il est compliqué. Il n'est pas douteux que la formule בלגת וגד exprime, elle aussi, le souhait que la lettre parvienne sûrement aux mains du destinataire.

1. C'est peut être ce mot qu'il faut lire dans Worman, n° XC, à la fin de la ligne (אמינה).

La signification du mot רגד dans cette formule ne m'apparaît pas clairement. Al-Dahabî cite ce dicton, sous la forme du hadith : « Quand quelqu'un a terminé (un écrit), qu'il n'écrive pas : *balagha* (la fin est atteinte), car c'est le nom d'un Satan; qu'il écrive plutôt : *Allâh*[1]. » Mais j'ai peine à croire que ce conseil ait quelque chose à faire avec la formule qui nous occupe; il se rapporte à l'intérieur de l'écrit.

3. — On trouve souvent dans les introductions et souvent même dans les formules d'adresses de ces lettres, à côté des souhaits de bonheur pour le destinataire, l'expression de sentiments opposés pour ses ennemis et ses envieux : וכבת... עדוהא וחאסדהא (Worman, n° LXXIII). Cette formule épistolaire constante n'est pas spécifiquement juive. Aussi bien que dans les introductions d'une foule de lettres de la Gueniza dont les destinataires sont des personnages d'une situation élevée (Naguids, etc.), elle se retrouve, par exemple, dans une lettre adressée au Kâdi suprême par le célèbre Schâfi'ite Aboû Ishâk al-Schîrâzî (mort en 1083 [2]. J'en reproduis le début pour montrer que les formules des lettres judéo-arabes ressemblent tout-à-fait à celles des Arabes de religion musulmane : كتابى اطال الله بقاء سيّدنا قاضى القضاة الاجلّ العالم الاوحد وادام علوّه وتمكينه ورفعته وبسطته وكبت اعداءه وحسّاده. Sur le côté de l'adresse de la lettre (*'ounwân*, la formule est la suivante : شاكره والمفتخر به والداعى له ابراهيم بن على الفيروزابادى. La même formule, empruntée à la correspondance arabe, est *traduite* aussi en hébreu[3] et quelquefois même développée par rhétorique. Entre une foule d'exemples [4], j'en choisis deux, parce que les lettres qui les contiennent ont peut-être pour destinataire (ou du moins la seconde) la même personne à laquelle est adressée le n° VI de la liste de Worman.

a) Voici le début de la première (non numérotée encore) :

כי בי ירבו ימיך ויוסיפו לך שנות חיים | הדרת יקרת צפירת
תפארת מרנא ורבנא אברהם הכהן | הדיין הנכבד החכם (הנכבד)

1. *Mizân al-i'tidâl*, II, p. 472 : اذا فرغ احدكم فلا يكتب عليه بلغ فانه اسم شيطان ولكن يكتب عليه الله.

2. Al-Soubkî, *Tabakât al-Schâfi'iyya* (éd. du Caire), III, p. 298.

3. *Z. D. M. G.*, LI, p. 445, l. 15.

4. Il y en a aussi dans des lettres de Juda ha-Lévi, *Dîwân*, éd. Brody, I, p. 213, d. l. : ירקמר זממיר, ורנו'ער קמיר, ויזרו'ער מתקונמיר ; *ibid.*, II, p. 328, l. 3 : יעכצר אוהביר ויערצר אויביר. Cf. la lettre pleine d'humour dans la 8e Makame de Al-Harîzî (dans Brody-Albrecht, *Neuhebr. Dichterschule*, p. 191, l. 15 et s.).

החסיד ישמרהו אל.... | תפלה תמיד שלוה ושקט יתמיד ואויביו ישמיד | ממשנאיו ינקים מהם ויאביד ומבקשי רעתו יכלו | כאשר תריד כי בך יתאב לבי כי אתה אהובי ואחי וראש | ימחץ אויביך וישפילם בראש ואתה אדוני ורוצץ אזני ומאיר בראיתך עיני וכו׳. La lettre est signée : מאת עבדך הדורש שלומך מודה חסדך שלמה ברבי אליהו ס״ט.

b) N° 3 Budapest, par l'intermédiaire d'un certain ר׳ סעדיה בר יצחק הכהן, par דוד החזן ברבנו עכי, adressé à כב׳ קו׳ אברהם החכם והנבון ממולא דיע ובין. Le discours d'introduction contient ces mots entre autres : תחלת שנים ושכר מוכפל ונחמה מכל פינה..... והכנעת אויב והשפלת שונא והרמת קרן ואימוץ יד וכו׳.

J'ai voulu montrer seulement que ces procédés employés pour introduire et pour adresser les lettres correspondent exactement à des formules empruntées par les scripteurs juifs à des modèles arabes qu'ils n'ont fait qu'imiter.

4. — Qu'il me soit permis de rattacher ici quelques observations aux textes publiés par M. Worman, dans la mesure où je puis le faire sans avoir eu connaissance des originaux Je sais par expérience que les formules d'adresses écrites en caractères arabes soulèvent fréquemment, avec leurs ligatures et leurs arabesques, les énigmes les plus difficiles, qu'il est très difficile et souvent même tout à fait impossible de résoudre. Néanmoins, il est presque certain qu'au n° XII il faut lire محفوظ (محفرط n'est sans doute qu'une faute d'impression) ; n° LXX, l. : زاد الله جلالها ; n° LXXVI, l حرس au lieu de جهس ; le sigle الموت, n°s LII et LIX, doit être pour المتوفى, « le défunt », et se rapporte au nom qui précède immédiatement. — N° XCI deux fois المفتخرين (?).

Dans les textes en caractères hébreux : n°s XLV et LXXXVII, au lieu de בחגר lire בתגר = بتغر. Le nom d'Alexandrie est toujours accompagné de ce déterminatif. — N°s LXII, LXIII, LXIV, LXXII : לשיבי et אלי שיבי, ce que Worman appelle une « somewhat uncommon epithet ». Elle est, au contraire, très commune : c'est שיכי. — N° LXVII : וחדאפתה, l וחראסתה[1]. N° LXXX : ללבטן מן שבט est sans doute la date ללכ״ט, « le 29 du mois », et le ן est un *lapsus calami* de l'écrivain. Le mot qui précède : בהא (on attend חרסהא ou quelque chose d'analogue) ainsi que celui qui suit : אלנשרק n'ont pas de sens. — N° LXXXII : ואעי, l. ואעז, « celui qui m'est cher entre toutes les créatures ». — N° LXXXVII : ואשאמה, lire ואנעאמה.

1. Cf. *Revue*, L, p. 183, texte, l. 2.

XXXI

Fragment d'une lettre des communautés du Caire a celle d'Ascalon.

Le n° xxxix des textes édités par M. Worman me fournit l'occasion de choisir un fragment, analogue par le contenu, qui se trouve dans la collection de Budapest (numéro provisoire 21). C'est un fragment, comme on va le voir ; le texte coupé ne se poursuit pas au verso, qui est recouvert d'autres notes d'un caractère commercial. Ce texte semble — c'est ce qu'on peut inférer des corrections — être le brouillon d'une lettre adressée par les collèges rabbiniques de Fostât et du Caire à la communauté d'Ascalon, à l'occasion d'un malheur (רזיה̈) survenu aux trois communautés juives de la capitale égyptienne. Malheureusement le fragment s'arrête exactement à l'endroit où le véritable sujet commence à être exposé en arabe.

בשמ רח̇

אל אילי הצדק ברוכי עליון גימלי חסד דורשי משפט | הזורעים על
כל מים הוגי דת משולת מים הזהירים במצות | החרדים על דברי
אלה[ינו] טובי השם והשמועה יועצי | נדבות כרם יי̇ צבאות לומדי
תורה ממהרים לעשות חסד | נצר מטעיו מעשה ידיו להתפאר סגולת
עליון עושי צדקה | פועל[י] יושר צבאות עם קודש קהלות רודפי
צדקה | שומרי שלום תובעי זכיות הם הם הקהל הקדוש הדרים
במדינת אשקלון *התמימים הישרים האצילים[1] והיקרים | יברכם
אלהינו וישמרם ויתמכם בימין צדקו ויריק עליהם | ברכה עד בלי
די ויצילם מן הצרות הקשות המתרגשות לבוא | לעולם ויושיעם
תשועת עולמים לקיים עליהם מקרא שכתוב [ישראל] נו̇שע ב̇יי̇ תשו̇עת
עו̇למים לא̇ תבו̇שו ולא̇ תכ̇למו | עד̇י עד̇ וכן יהי רצון
שאו רוב שלו[ם וברכ]ה ב..... וני אדון השלום העושה במרו[מי]ו
שלום ומתורתו | התמימה שלום וממנו אנו *שני בתי דינין[2] ומשלש |
הקהלות המעולות קהל כנסת הירושלמים וכנסת הבבליים וכנסת
*עיר המלוכה הקרואה[3] אל קאהרה יאריך אלהים[4] שלותה אחיכם

1. Corrigé au-dessus de la ligne ; le texte primitif était : נקובי השם בראש והזקנים.
2. Il y avait d'abord בית דין.
3. Correction ; texte primitif : קהל אלקאהרה הקרואה עיר המלוכה.
4. Correction ; d'abord : צורנו.

מחוייב[ו].....[1] | שואלי בשלומכם ושוחרי טובתכם ומתפללים עליכם
שיהיה | רצון מלפני אלהי השמים שישמע ממנו בעדכם כל תפלה
[וכל] תחנה נעלמכם אדאם אלה לכם אלסלאמה ויהבכם
אלרחמה ואלראפה אנה למא אתצל בנא אלרזיה אלעטימה.....

Budapest.

I. Goldziher.

1. Je suppose qu'il y avait là une phrase telle que « ceux qui sont tenus de vous aimer », comme par exemple dans Worman, n° LXX : מפתרץ מודתה.

LE NOM DIVIN DE VINGT-DEUX LETTRES

DANS LA PRIÈRE QUI SUIT LA BÉNÉDICTION SACERDOTALE

Nulle part peut-être dans la liturgie juive, le mysticisme, avec ses formules énigmatiques, n'a persisté avec autant de ténacité que dans la prière qui suit, aux jours de fête, la bénédiction sacerdotale *Birkat Cohanim*. Nous essaierons ici d'exposer l'origine et d'expliquer l'introduction et le maintien, dans les rituels, de cette étrange prière, qui se récite encore de nos jours.

Les prières avant, pendant et après la bénédiction sacerdotale.

Les trois versets de Nombres, VI, 24, 25, 26, qui forment la bénédiction sacerdotale figurent dans la liturgie tant des jours ordinaires que des jours de fête. Cette bénédiction, d'une concision admirable, a paru justement un peu trop brève. Ne comptant que quinze mots, elle finit à peine commencée. Il s'agissait donc de l'élargir, de la développer, c'est-à-dire de l'encadrer d'autres prières. On a commencé par mettre dans la bouche des prêtres une eulogie introductive et une conclusion sous forme de vœu (*Sôta*, 39 *a-b*; *Nombr. R.*, II, éd. Vilna, p. 33 *c*). L'eulogie fut ainsi conçue : אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לברך את עמו ישראל באהבה « qui nous as sanctifiés par la sainteté d'Aaron et nous as ordonné de bénir son peuple Israël avec amour ».

Le texte de cette eulogie est resté le même jusqu'aujourd'hui [1].

1. Le *Siddour* du Gaon Amram, pour בקדושתו של אהרן, met במצותיו, éd. Varsovie, p. 11 ; *Halachot Gedolot*, éd. Hildesheimer, p. 222, offre les deux variantes.

En achevant la bénédiction, les prêtres devaient, à l'époque talmudique, prononcer l'invocation suivante : יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתהא ברכה זו שצויתנו לברך את עמך ישראל לא יהא בה מכשול ועון. « Qu'il te plaise que cette bénédiction, par laquelle tu nous as prescrit de bénir ton peuple Israël, soit sans esclandre ni péché. » Cette prière a changé et de place et de texte. Destinée à suivre la bénédiction, elle précède, au contraire l'eulogie, sans doute par suite de la décision de Maïmonide [1]. Son texte a subi une série de modifications [2].

Enfin, se détournant du peuple, la face vers l'arche de l'alliance, les prêtres ont à dire : רבש"ע עשינו מה שגזרת עלינו עשה עמנו מה שהבטחתנו, השקיפה וגו'. « Maître du monde, nous avons fait ce que tu nous as enjoint, toi, fais ce que tu nous as fait espérer », puis le verset du Deutér., XXVI, 15. Cette prière a gardé sa place et n'a que légèrement changé de texte [3].

Les additions à prononcer par les prêtres furent admises sans controverse. Mais une discussion [4] s'éleva sur le point suivant : comment le peuple doit-il écouter la bénédiction qui le concerne ? R. Zéra au nom de R. Hisda (ce sont eux qui ont aussi transmis l'eulogie) recommandent à la communauté les trois derniers versets du Psaume CIII qui commencent chacun par בָּרֲכוּ ה'. Au moussaph du Sabbat le peuple doit — d'après R. Assé — répondre par les deux premiers versets du Ps. CXXXIV et le dernier du Ps. CXXXV. Au minha du jeûne on récite — d'après R. Aha b. Yacob — trois versets de Jérémie (XIV, 7, 8, 9) [5]. Dans la prière de *Neïla* de Yom

1. *Mischné Tora*, *Hilch. Nesiat Kappaïm*, XIV, 12. Maïmonide explique כי יעקר כריעה (*Sota*, 39 *a*) comme עוקר רגליו לעלות, quand le prêtre part pour monter sur l'estrade ; en réalité, cela veut dire que le prêtre quitte la place où il a prononcé la bénédiction.

2. *Nombres Rabba*, ch. II, 4 (éd. Vilna, 43 *c*) : שלא pour לא : *Halachot Gedolot*, p. 221 : יה"ר מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתהא ברכה זו שצויתה לברך את עמך ישראל אל יהי בה מכשול עון ועון מעתה ועד עולם. — *Siddour Amram* (Varsovie, p. 11 *b*) : יה"ר מלפניך ה' אלהינו שתהא ברכה זו שצוית לברך את עמך ישראל כפרה לנו ואל יהא בה מכשול ועון מעתה ועד עולם. — *Mahzor Vitry* (Berlin, 1889, p. 100-101) : יהר"מ ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתהא... ישראל באהבה כפרה וסליחה ולא יהא בה מכשול ועון מעתה ועד עולם. — Maïmonide, XIV, 12 : יהר"מ ה' א' שתהיה ברכה זו שצויתנו לברך את עמך ישראל ברכה שלימה ואל יהי בה מכשול ועון מעתה ועד עולם. C'est presque la même version que celle qui a pénétré dans le *Schoulhan Arouch*, *Orah Hayyim*, § 128, 12, et dans la liturgie actuelle.

3. *Halachot Gedolot* ont כמה pour מה. *M. Vitry* omet עמנו, Aboudarham et *Schoulhan Arouch*, *Or. Hay.*, 128, 15, mettent אתה à sa place ; Heidenheim donne : אף אתה עשה עמנו כאשר הבטחתנו.

4. V. Zunz, *Die Ritus*, Berlin, 1859, p. 14.

5. *Sota*, 39 *b*. Dans le Talmud palestinien, les trois dires sont transmis par un seul

Kippour la réponse du public devait comprendre les trois derniers versets du Psaume CXXVIII. On voyait dans ces réponses de la communauté une manifestation de reconnaissance envers Dieu. Les uns voulaient en restreindre l'emploi au seul temple de Jérusalem. Les autres les trouvaient tout à fait inconvenantes, comme si un serviteur négligeait d'écouter la bénédiction de son maître.

C'est pourquoi les *Halachot Gedolot*, le *Siddour Amram* et le code de Maïmonide ne font aucune mention de ces versets et Jacob b. Ascher (XIVe siècle) les désapprouve [1]. Son contemporain, David Aboudarham, connaît un usage en vigueur chez quelques-uns, qui accompagnent d'un verset biblique chaque *mot* de la bénédiction, mais il ne l'approuve pas non plus [2]. Le *Mahzor Vitry*, au contraire, fait l'énumération complète de ces versets qui suivent chaque mot, tandis que, dans le Talmud, les réponses ont lieu de verset à verset. Ces versets sont presque les mêmes que ceux qu'on récite aujourd'hui encore dans la synagogue [3].

Mais nous ne sommes pas encore au bout des additions d'origine talmudique. Si l'on est inquiet d'un songe à présage douteux, le Talmud (le babylonien de même que le palestinien) recommande de prononcer *pendant la bénédiction des prêtres* une prière qui tend à réaliser les songes favorables et à paralyser, à « guérir » les songes funestes. Le babylonien ajoute encore une autre prière non moins efficace : אדיר במרום שוכן בגבורה אתה שלום ושמך שלום יהי ר"מ שתשים עלינו שלום [4].

Au temps de R. Asché (Ve siècle) un amôra (Amémar, Mar Zoutra ou R. Asché lui-même) rapporte cette prière comme tout à fait inconnue de ses collègues [5]. Le *Siddour Amram* l'adopte encore

rabbin : R. Houna (*j. Ber.*, 2*c*, 25) ; Ps. CXXXV, 21, est remplacé par CXXXIV, 3 (le seul verset qui se soit maintenu dans le Mahzor d'aujourd'hui), de sorte que le Psaume CXXXIV est entièrement récité. — *Nombres R.*, II, 4 (éd. Vilna, p. 43 *cd*) suit la version babylonienne.

1. *Tour Orah Hayyim*, § 128.

2. *Séfer Aboudarham*, éd. Amsterdam, 1726, p. 43 ; pareillement *Schoulhan Arouch*, *Or. Hay.*, § 128, 26, et même la glose de Moïse Isserles.

3. *Mahzor Vitry*, p. 101. Toutefois il faut noter les divergences suivantes : Ps. CXXIII, 1, אליך נשאתי את־עיני et Ps. XXV, אליך ה' נפשי אשא changent de place. Après le second פניו, *M. Vitry* met ה' אל תסתר פניך ממני כי עני ואביון אני, contaminant Ps. XXVII, 9, ou CII, 3, avec LXXXVI, 1, tandis que dans le rite actuel il y a Ps. CII, 3. Le plus frappant est que pour Nombres, VI, 27, וְשָׂמוּ אֶת־שְׁמִי (après וִיבָרְכֵם) *M. Vitry* met Ps. CXXXII, 17 : שָׁם אַצְמִיחַ קֶרֶן לְדָוִד, comme s'il avait lu שָׁם pour שְׁמִי.

4. *Ber.*, 55 *b* ; *j. Ber.*, 9 *a*, 15.

5. *Ber.*, 55 *b*, מילתא דלא שמיע ליה לחבריה, *j. Ber.*, 9 *a*, ר' יונה בשם ר' תנחום בי רבי חייא rapportent la prière, sans le אדיר במרום.

pour celui qui est inquiété par un songe[1]. De là, elle a passé au *Mahzor Vitry*[2]. Méïr Ha-Cohen nous apprend, que son maître, R. Méïr de Rothembourg (XIIIe siècle), avait l'habitude de réciter ce ר"ב"ש"ע[3]. Mais au XVIIe siècle encore Iesaya Hourvitz n'y oblige que ceux qui sont effrayés par un songe[4]. Dans les Mahzors courants cette restriction est tombée, le ר"ב"ש"ע modifié de place en place devint obligatoire pour la communauté entière et le אדיר במרום, altéré quelque peu, a pénétré jusque dans la liturgie quotidienne[5].

Si, avec la guérison des songes, la superstition est déjà entrée dans le rite de la bénédiction, une addition plus grave allait encore intervenir. Elle est empruntée, non plus au Talmud, mais à la Cabale. Le point de départ, c'est le *Séfer Raziel*[6], qui se sert pour ses amulettes de ce groupe de mots mystiques :

אנקתם פסתם פספסים דיונסים.

Une fois ce groupe de mots est suivi des versets de la bénédiction[7], une autre fois le mot פספסים s'intercale dans ces versets[8]. Voilà donc un rapport établi entre la formule mystique et la bénédiction des prêtres et voilà un motif suffisant pour broder sur ce thème une prière finale pour la bénédiction. C'est de quoi s'est chargé Nathan b. Moser Hanover Aschkenazi (XVIIe siècle) en rédigeant un יהי רצון qui s'est cristallisé, si j'ose m'exprimer ainsi, autour de ladite formule.

Le nom divin de vingt-deux lettres.

A côté du tétragramme, déjà l'ancienne littérature post-biblique connaissait les noms divins de douze, de quarante-deux et de soixante-douze lettres[9]. Le livre de Raziel ne se contenta pas de

1. P. 11 *b*, 12 *a*.
2. P. 102.
3. הגהות מימוניות *ad* הל' נשיאת כפים, XIV, 7.
4. שער השמים, Amsterdam, 1714, קמ"ג.
5. La version courante est : אדיר... יה"ר שתשים עלינו ועל כל עמך בית ישראל חיים וברכה למשמרת שלום.
6. Zunz (*Gottesdienstliche Vorträge*, 2e éd., p. 177) le date du XIe siècle.
7. *Raziel*, Amsterdam, 1701, p. 42 *b* ; la formule entière se trouve encore p. 44 *b*, p. 45 *a*.
8. P. 41 *b*.
9. V. L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, Budapest, 1898, ch. V, p. 117-146.

révéler ces mystères, il en ajouta un nouveau : le nom de vingt-deux lettres[1]. Le mysticisme ne pouvait se passer aisément d'un nom qui compte autant de lettres que l'alphabet hébreu revêtu par la Cabale d'une sainteté magique.

Paulus (Selig) Cassel semble être le premier qui ait essayé l'explication de cette formule mystique. Il propose la ponctuation suivante :

אַנַקְתֶם פָסְתָם פַּמְפֵיסֶים דְיוֹנְסוֹם.

« ἄνακτες, les dieux Hephaestos et Dionysios, qui persuade, qui gagne tout le monde, formule fort remarquable dans laquelle Hephaestos et Dionysios, les παῖδες de Zeus, sont nommés Anaktes comme les Dioscures[2] ».

Plusieurs autres explications se trouvent alléguées ou proposées par M. Grünwald :

Ἄναξ πιστημων Διόνυσος. Anaxos, Hephaistos, φώσφορος (par exemple Hermes), Dionysos. Ἀνάκειται Διονύσῳ πιστὰ θεῶν ἐπίσπεισις « il convient à Dionysos, foi des dieux, une libation[3] ».

La deuxième de ces hypothèses a donné lieu à une variante spirituelle : Anax, Mephistos Phosphoros, Dionysos[4] ; la troisième fait trop d'honneur à la logique de ces combinaisons mystiques.

Contrairement à ces interprétations qui se flattent de découvrir des propositions complètes pleines d'un sens profond, d'autres n'y reconnaissent pas même des mots, mais seulement des lettres amalgamées. Albert Katz y voit les lettres qui commencent la prière : אל נא קרב תשועת מצפיך[5]. Après d'autres, cet acrostiche est également indiqué par M. Schwab, qui trouve la conjecture de P. Cassel bien hypothétique et met un point d'interrogation après

1. *Raziel*, 45 *a*, שם כ"ב אותיות, à lire שֹׁם בן כ"ב אותיות, *ad normam* שֹׁם בן ארבע אותיות, v. Blau, p. 126.

2. Paulus Cassel, *Messianische Stellen*, Berlin, 1885, p. 92. Cassel ne donne pas de transcription grecque; M. Schwab (*Vocabulaire de l'Angélologie*, Paris 1897, p. 65) et après lui, M. Grünwald (*Mitteilungen der Gesellschaft für jüd. Volkskunde*, V, Hambourg, 1900, p. 71) lui font lire à tort : Ἄνακτες Ἥφαιστος πάμφασις Διόνυσος ; le mot πάμφασις (qui d'ailleurs ne paraît pas exister) n'a ici aucune raison d'être; Cassel pense à un dérivé de πείθω, persuader, composé avec πᾶν, composition qui n'existe pas non plus (c'est pourquoi Cassel hésite à la transcrire), mais qui voudrait dire : « celui qui persuade tout le monde ».

3. Grünwald, *Mitteilungen*, etc., V, p. 51, n. *ad* 135 *a*, p. 58, n.

4. *Denkschrift zur Begründung des von dem Grossherzoglich Badischen Oberrate der Israeliten herausgegebenen Gebetbuchentwurfs*, Karlsruhe, s. a., Appendice, p. 35, 36, n. Voir le texte, p. 92, n.

5. *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 1907 (71), n° 26, p. 312.

Διονύσιος, l'élément le plus assuré dans cette hypothèse[1]. L'hypothèse des initiales est trop facile. On trouve toujours des acrostiches.

L'auteur du שערי ציון est infatigable dans ces combinaisons[2].

Il vaut mieux chercher dans la même voie que P. Cassel, sauf à ne pas essayer de découvrir une sentence profonde. Pour l'auteur du Raziel il ne s'agissait que d'arriver à une combinaison de vingt-deux lettres. Lui-même n'en comprenait pas les éléments constitutifs. On s'en aperçoit bien à la manière dont il explique le mot דיונסים; il y voit une composition de דיו et נסים « deux miracles »[3].

L'équation de דיונסים avec Διόνυσος semble hors de doute[4]. Les rapports réels ou imaginaires du judaïsme avec le culte de Dionyse sont un curieux sujet d'étude. P. Cassel pense retrouver — idée bizarre — le nom du dieu grec dans le livre de Daniel (XI, 38) où il lit וְלָאֱלֹהַּ נַעֲזִיס (pour ולאלה מעזים) « Dionysos »[5]. Il considère la lutte contre l'hellénisme comme une lutte contre le culte de Dionysos[6]. Plutarque de Chéronée, Claudius Iolaos supposent que les Juifs adorent Dionysos. Tacite aussi allègue cette croyance, il est vrai, pour la combattre[7]. On était surtout tenté de rapprocher

1. *Vocabulaire de l'Angélologie*, p. 102, *s. v.* דיונסים. Il est aussi étrange qu'après avoir cité Cassel, Schwab (p. 66) ajoute : « N. B. On peut lire Ἄνακτες qui égale en astronomie les Dioscures. »

2. Il offre pour אנקתם :

אנא נורא קדוש תצילני מצרה
אנא נורא קדוש תרבה מחילתך
אל נא קראתיך תענני ממרום

pour פסתם :

פשעי סלחה תרחמני מטובך
פשעינו סלחה תגלגל מדותיך
פשעי סלח תחשכני מזדים

pour פספסים :

פתחי סליחה פתח סמכני ישע מתנותיך
פתחי סליחה פתח סלח ישע מנתך
פודה סעדנו פדנו סמכנו יה מצרה

pour דיונסים :

דרוש יודעי ויעודך נורא סמכני ישע מנתך
דרוש יודעי ויעודך נא סמוך יחד מתנותך
דודי יצר וברא נפש סתרי יחידתי מטוהרה

Édition Vienne, 1817, p. 34 *b*, 35 *a*, 38 *a*, 60 *a*, 63 *a*.

3. P. 45 *a*; il s'appuie sur l'analogie de דיו פרצופין, voir Krauss-Löw, *Lehnwörter*, II, 198.

4. Notons que Dionysos figure aussi dans l'oracle pour la « guérison des songes », v. le lexique de Roscher, ci-après cité, I, p. 1033 (ligne 6).

5. *Messianische Stellen*, p. 91.

6. *Ibid.*, p. 73, 90-94.

7. Voir Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains*, *Index*, p. 366, *s. v.*, Bacchus.

des initiations et fêtes mystiques de Dionysos les rites de la fête des Cabanes[1]. Le Talmud et l'ancien Midrasch semblent ne pas connaître le nom de Dionysos. Mais dans la généalogie fantastique de Haman, un Targoum présente des noms comme דיוס בר דיוסוט[2], le *Targoum schéni* (III, 1) un בר דיוסם, où l'on entrevoit une altération de Dionysos[3]. Dans le mysticisme juif du moyen âge, Dionysos eut sa vogue, grâce justement au *Séfer Raziel*. D'ailleurs, on a cru rencontrer les traces du culte dionysiaque dans la liturgie catholique aussi[4].

Pour les autres éléments du nom de vingt-deux lettres il n'y a plus évidence parfaite, mais probabilité. אנקתם, c'est bien Ἄνακτες = Ἄνακες, qui désignent les démons protecteurs, notamment les Dioscures[5]. Que פסתם soit Héphaistos, ou — d'après M. Schwab — ὕψιστος, c'est possible; lire אנקס מפסתס Anax Méphistos est ingénieux, plus ingénieux que probable, puisque Méphistos est inconnu à l'antiquité et qu'il est fort douteux qu'à l'époque du *Raziel* ce nom fût déjà connu; le plus simple est de penser à Πίστις, Fides, déesse de la fidélité, dont le culte grandissait « au fur et à mesure que la vertu elle-même devenait plus rare »[6].

Mais que veut dire פספסים, objet de tant de combinaisons invraisemblables? Forger plus ou moins habilement des vocables grecs comme πάμφασις, πάμπειστις, c'est se divertir à peu de frais. Y voir *Phosphoros*, c'est assez séduisant, mais une telle altération graphique ne se peut guère imaginer. Faire dire à un cabaliste ἐπίσπειστις, c'est lui prêter de sérieuses connaissances de grec, alors qu'il ne pouvait avoir la moindre teinture d'hellénisme. M. Bacher a déjà très justement signalé l'erreur qui consiste à attribuer à ces

1. V. Ad. Büchler, *La Fête des Cabanes chez Plutarque et Tacite*, *Revue*, XXXVII (1898), p. 181. Les Grecs étaient disposés à reconnaître leurs divinités un peu partout: « Der indische Feldzug Alexander des Grossen liess die Griechen, die bekanntlich mit grösster, höchst unkritischer Leichtfertigkeit in fremden Gottheiten die heimische wieder fanden, bei den Indern dionysischen Kult vorfinden. (F.-A. Voigt, dans *Ausführliches Lexicon der griechischen u. römischen Mythologie* de Roscher, I, p. 1087.)

2. Cité aussi dans *Soferim*, XIII, 6.

3. V. Krauss-Löw, *Lehnwörter*, II, 200; Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim*, n'enregistre ni דיוס, ni דיוסוט, ni דיוסם.

4. Il s'agit de « euouae » dans les antiphonaires catholiques, que Fr. Michel et de Martonne ont mis en rapport avec l'*Evohé* bacchique; la controverse est rapportée par Léon Gautier, *Les épopées françaises*, 1878², I, p. 368, 369.

5. Oertl dans le *Lexicon der gr. u. röm. Mythologie* de Roscher, I, p. 334; J. Perles, *Etymologische Studien*, p. 135, voit, d'après Lara, ἄναξ dans אנגרס, mais v. Krauss-Löw, *Lehnwörter*, II, 21.

6. Wissowa dans le *Lexique* de Roscher, I, 1483.

groupes de lettres plus de sens que ne leur en donnaient leurs inventeurs[1]. Il ne faut pas oublier que l'auteur du *Raziel* avait absolument besoin de six lettres. Résignons-nous donc à reconnaître dans פספסים un mot de remplissage nécessaire qui, d'ailleurs, s'explique assez aisément. פספס n'est que le redoublement de la première syllabe de פסחס. Redoubler « une syllabe du mot sacré par une sorte de bégayement » était un des procédés des cabalistes, dont M. Schwab a donné plusieurs exemples[2]. פספסים se trouve, d'ailleurs, assez souvent dans la littérature du Talmud, du Targoum et du Midrasch, comme pluriel de פרספס = ψῆφος.

Une fois créé, le nom de vingt-deux lettres fit fortune. Il entra dans les amulettes[3], il pénétra dans la liturgie, par l'abus d'une ancienne tradition. La baraïta atteste que dans le sanctuaire de Jérusalem les prêtres prononçaient le tétragramme שם המפורש[4]. Pour d'autres noms mystiques aussi la bénédiction des prêtres était un propos favorable. « Primitivement — nous rapporte une baraïta — on transmettait le nom de douze lettres à tout le monde; depuis que les débauchés devinrent de plus en plus nombreux, on le transmit aux vertueux d'entre les prêtres, ceux-ci le glissaient furtivement pendant que se prolongeait la voix de leurs frères, les (autres) prêtres. R. Tarfon rapporte ceci : un jour je suivis le frère de ma mère, en montant sur l'estrade des prêtres, je penchai mon oreille vers le grand-prêtre et j'entendis qu'il glissait le nom[5] dans le chant de ses frères, les (autres) prêtres[6]. » Le mysticisme ultérieur attribuait aux prêtres qui avaient béni le peuple une force magique[7].

Il est donc bien naturel que la Cabale ait voulu introduire un

1. Dans la recension du *Vocabulaire de l'Angélologie* de M. Schwab (*Monatsschrift*, 1898, p. 570).

2. *Vocabulaire de l'Angélologie*, p. 26; voir aussi M. Grünwald, *Mitteilungen*, etc., V, p. 25, n. *ad* n° 16.

3. *Raziel*, 42 *b*, amulette d'une valeur générale, 44 *b*, contre les armes ; dans les superstitions du XVIe jusqu'au XVIIIe siècle la formule est extrêmement fréquente, v. M. Grünwald, *Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde*, V (Hambourg, 1900), p. 17, 23 (n° 9), 31 (n° 37), 50 (n° 128), 51 (n., n° 135 *a*), 58 n., 66 (n° 226).

4. *Sôta*, 38 *a*; *Nombres R.*, II, 4, 8 ; éd. Vilna, p. 43 *b*, 45 *b*, à la mort de Siméon le Juste, les prêtres, pour manifester leur deuil, s'abstinrent de prononcer le tétragramme, *Yoma*, 39 *b*.

5. R. Tarfon n'indique pas avec plus de précision quel nom mystique il entend.

6. Cette baraïta de *Kiddouschin*, 71 *a*, est un peu altérée dans *Nombres R.*, II, 8.

7. M. Grünwald, *Mitteilungen*, etc., V, p. 26, 27; c'est la même croyance que celle qui a donné naissance au רבונו ש"ע et qui engageait à se rendre à la synagogue si l'on avait vu en songe un glaive coupant la jambe, et d'écouter la bénédiction des prêtres ; alors nul mal ne pouvait vous atteindre, *Nombres R.*, II, 3.

nom mystique dans la liturgie de la bénédiction des prêtres. L'auteur du שערי ציון avait à choisir sur lequel de ces noms il devait broder sa prière. Les noms de quarante-deux et soixante-douze lettres lui paraissaient sans doute trop longs, de même le שם בן י"ב אותיות que le *Séfer Raziel* (p. 24 *a*) composait de douze variantes du tétragramme, en somme, de quarante-huit lettres. C'est donc au nom de vingt-deux lettres qu'il rattacha sa prière. D'ailleurs, il le met assez gauchement en rapport avec la bénédiction des prêtres, invoquant « le nom grand, fort et terrible de vingt-deux lettres qui sort des versets de la bénédiction des prêtres[1] ». Sa prière elle-même ne présente qu'une chaîne d'étymologies populaires, obtenues en partie par des fautes de lecture. אנקתם, avec changement de ס en ם, est résolu en נאקתי, אנקתי, אנקת תם « mon gémissement », « le gémissement de l'irréprochable », c'est-à-dire de Jacob. פסתם lui rappelle פסת תם « le morceau de pain de l'irréprochable Jacob » ; פספסים le כתנת פסים, la tunique de choix que Jacob donna à Joseph. Pour דיונסים (au lieu de דיונסוס) il suit l'étymologie du *Raziel*[2], invoquant les נסים, miracles de Dieu[3].

Le dernier chapitre du beau livre de M. L. Blau sur la magie juive est consacré à la superstition dite étymologique, c'est-à-dire relative au double sens d'un mot[4]. Dans le mysticisme secondaire, dans celui qui ne crée plus, mais qui interprète plutôt, se fait jour une étymologie populaire qui se plaît à découvrir dans une formule incomprise des lettres, des syllabes, des mots, enfin des éléments connus. Ce procédé rappelle un des trois « principaux artifices » de la Cabale[5], le *notaricon*, mais c'est un notaricon involontaire. C'est ainsi qu'on reconnut en אנקתס le radical אנק « gémir », le substantif אנקה « gémissement », et nous croyons que c'est là le motif pour lequel on préposait אנקתס aux sons (« au

1. Ce n'est même pas exact : les lettres ק, ת, ד, du שם בן כ"ב אותיות ne se trouvent pas dans Nombres, VI, 24-26 ; ס' ne se trouve que sous la forme de שׂ.

2. P. 45 *a*.

3. Le שערי ציון (éd. Wien, 1817, p. 63 *ab*) recommande sa prière pour le temps où les prêtres montent sur l'estrade. Il en a aussi composé une variante pour la liturgie du mardi (p. 38 *ab*) ; ici le nom de vingt-deux lettres est résolu en נסים, פסת ידך נאקת תם, et encore une fois נסים, פסת ידך. Dans la prière pour la nuit (קריאת שמע על המטה), il engage aussi à penser, en prononçant ברכך, au nom de vingt-deux lettres (p. 75 *b*).

4. *Das altjüdische Zauberwesen*, 1898, p. 165-167 ; aux deux sens du radical סרק *fasciner* et *teindre* (un arbre) *de rouge*, on peut encore joindre un troisième par la métathèse אילן סרק (« arbre sans fruits »).

5. גמטריא, נוטריקון, תמורה qui d'après le מדרש הנעלם sont signalés dans le verset du Cantique, VI, 11, אל גנת אגוז ירדתי. M. Grünbaum, *Z. D. M. G.*, XXXI (1887), p. 302.

gémissement ») du schofar dans la liturgie de la fête du Nouvel An. Dans un appendice nous essayerons de démontrer que le démon פורה ne doit son existence qu'à un pareil besoin étymologique.

Ainsi, la prière accompagnant le nom de vingt-deux lettres n'est pas née d'un recueillement pieux, elle n'a pas jailli spontanément d'un mysticisme fervent, elle est un composé fâcheux d'éléments factices, disparates, laborieusement rattachés ensemble. Tout de même elle ne manqua pas de faire fortune. Elle fut recommandée aux fidèles dans le recueil de prières rédigé par l'auteur du של"ה, Isaïe Hallévi Hourvitz (XVIIe siècle)[1]. Et de nos jours encore une des tentatives liturgiques les plus remarquables, le livre de prières que le Consistoire israélite du grand-duché de Bade vient de publier, ne s'en est pas tout à fait débarrassé ; il l'a abrégée, il l'a modifiée, il ne l'a pas rayée[2].

Pourah démon de l'oubli.

Les croyances populaires tiennent à la conservation de la mémoire et ne se lassent pas d'inventer des remèdes contre l'oubli. Comme le judaïsme a toujours attaché une valeur capitale à la science ou plutôt à l'étude, il est bien naturel que la lutte de la superstition juive contre l'oubli ait été particulièrement acharnée. Cette lutte est fort ancienne[3], et l'on en trouve un écho dans la liturgie.

Déja le *Siddour Amram* nous offre la prière suivante à prononcer après les adieux faits au Sabbat : אשבעית עלך פותה[צ"ל פורה] שר שכחה שתסיר לב טפש ממני ותפיל יתיה על טוריא ועל רמתא בשם שמהתא קדישתא בשם ארמס ארימס ארמימימס אנסיס יאל פתחאל « Je t'adjure Pothéh (lire : *Pourah*), démon de l'oubli, de m'enlever mon cœur stupide et de le faire tomber sur les monts, sur les hauteurs, aux saints noms, au nom de Armas, Arimas, Armimimas Ansiss Yaël, Petah'él[4].

1. שער השמים, Amsterdam, 1714, p. קמ"ג : Isaïe Hourvitz était le contemporain plus jeune de Nathan b. Moses Hannover Aschkénazi ; la citation empruntée aux שערי ציון est-elle de l'auteur ou bien de l'éditeur ? Que quelqu'un mieux rompu à ces questions bibliographiques en décide.

2. *Gebetbuch, herausgegeben von dem Grossherzoglich Badischen Oberrat der Israeliten*, Karlsruhe (s. a.), I, p. 472.

3. Voir l'article de M. Goldziher dans les *Mélanges-Berliner*, p. 131. M. Grünwald, *Mitteilungen*, etc., V (1900), pp. 66 et 67 (n°s 227-233), donne sept formules magiques.

4. Ed. Varsovie, 1865, p. 31 *b*.

Le *Sèfer Raziel* est plein de ces recettes. Entre autres, il prescrit un gâteau, préparé avec des cérémonies compliquées, avec des noms divins inscrits sur les deux côtés. Huit feuilles de myrthe, chacune portant un nom, devront être trempées dans du vin. Avant de le boire, il faudra dire cette prière : אשבעית עלך פותה שר של שכחה שתסיר לב טפש ותשליך יתיה על טוריא רמתא בשם שמהתא קדישתא אלין ארימס אברימס ארמימס אסיאל אנסיאל אנסיפיאל ופתחיאל ופתחא ... A la fin on mangera le gâteau [1].

En somme, il n'y a ici que trois noms qui entrent en ligne de compte : 1° ארמימס expliqué comme Hermes ou Ormuzd par Jos. Perles [2], comme Arminius ou Rémus par M. Schwab [3] (le plus probable c'est Hermes) ; 2° אנסיאל le démon qui contraint, qui fait oublier ; 3° פתחיאל [4], l'ange qui ouvre l'esprit. Ces trois noms sont variés, abrégés et allongés.

D'ailleurs, il est évident que le *Raziel* n'a fait que développer, « enrichir » les données du *Siddour Amram* [5]. Ensemble ils ne forment donc qu'une seule variante en face de la version courante plus naturelle et — d'après Jos. Perles — originale :

ארמימס רמימס מימס ימס מס ס

En diminuant les lettres du nom du démon, on diminue le démon lui-même, on l'exorcise. J. Perles signale l'exemple d'un pareil procédé donné déjà par le Talmud (*Pesahim*, 12 *a* ; *Aboda Zara*, 12 *b*) : שברירי ברירי רירי ירי רי [6]. On peut aussi rappeler לא תחים ולא תחתים לא הני ולא מהני dans l'exorcisation *Ber.*, 62 *a*. Une seule page du *Séfer Raziel* n'offre pas moins de douze exemples [7]. Le « ms. n° 1380 du fonds hébreu de la Bibliothèque Nationale [8] » fait de même avec אובנוטינוס, מקרון, תאש. On essayait même d'éteindre des incendies par de pareils exorcismes [9].

1. *Raziel*, 42 *a*.

2. J. Perles, *Etymologische Studien zur Kunde der rabbinischen Sprache und Alterthümer*, 1871, p. 78 ; l'identification avec Ormuzd est déjà chez Schorr, *Halouç*, VIII (1889), p. 12.

3. *Vocabulaire de l'Angélologie*, p. 74.

4. Zunz, *Die Synagogale Poesie des Mittelalters*, 1855, p. 478.

5. L'éditeur du *Siddour Amram*, Varsovie, 1865, II, p. 59 *a*, voit dans notre passage une interpolation postérieure.

6. Raschi au passage de *Aboda Zara*, 12 *b*, explique déjà le *decrescendo* comme une exorcisation.

7. P. 40 *b*, fait diminuer tous les mots du verset Cant., VII, 6, et ensuite טור. טום, מור ; — p. 33 *b* le même pour (מאברית).

8. M. Schwab, *Supplément au Vocabulaire de l'Angélologie*, Paris, 1899, p. 22 et 42.

9. Grünwald, *Mitteilungen der Gesellschaft für jüd. Volkskunde*, V (1900), p. 10, n. 5, — p. 43, n° 95. On peut aussi citer les *Djinns* de Victor Hugo, où l'apparition

ארמימס s'impose d'autant plus à ce procédé, qu'une variante ימס marque justement la diminution, la disparition du démon, et une autre, רמימס, rappelle quelque peu רמתא, les hauteurs sur lesquelles le cœur stupide doit tomber.

Mais que vient faire ici Pourah ? M. Schwab[1] suppose que la forme correcte פותה fut défigurée en פורה, « par allusion à Isaïe, LXIII, 3 ». C'est l'explication contraire que nous proposons. A פורה qu'on n'a plus compris, on a substitué פותה, qui donne un sens suffisant : le trompeur, le démon qui égare, confond[2]. Mais d'où vient Pourah ? On ne comprenait pas le mot ארמימס. Dans la Bible entière il n'y a pas de mot qui lui ressemble mieux que ארמסם, qui présente toutes les lettres de ארמימס sauf le י, et qui, d'après le témoignage des Concordances, ne se trouve qu'une seule fois : Isaïe, LXIII, 3. On identifia les deux, et on interpréta le verset de la manière suivante : « J'ai écrasé Pourah sans le secours de personne, je les ai écrasés, lui et Armîmas, dans ma colère. » Ainsi d'une étymologie populaire naquit le démon Pourah.

BERNARD HELLER.

des démons est marquée par le renforcement, par le prolongement des lignes, et la disparition par le *descrescendo* des rythmes.

1. *Vocabulaire de l'Angélologie*, p. 219, où il faut lire פותה pour פותד.

2. L'identification avec le Buît persan est dû à la manie de Schorr (*Hâlouç*, VIII 1869, p. 12) et Kohut d'expliquer tout par le persan.

LES GLOSES FRANÇAISES DE RASCHI

DANS LA BIBLE

(SUITE [1])

PETITS PROPHÈTES

OSÉE

II, 9, ורדפה. Elle poursuivra :

A פּוֹרְקַצְיֵיר *Porkaçjjér* — *V* פּוֹרְקַציר — *W Y* T פורקציר — M פורקייציר [2].

— 16, מפתיה. Je l'attirerai :

A אֶטְרַיְיֵרַיְי *Etrajjrajj* — *V* אַטְרַיְיר — *f* אַטְרֵיירָא — *Z* אַטְרַיירִי — *Y* אטררי — *W* אטריירא — M איטרייניר [3].

III, 2, ואכרה. Je l'achetai (sens de commerce) :

V f בַּרְגַיְינְא *Bargajjne* — *Y* ברגַיינְא — *A* U ברגיינא — M ברגינייא — W ברגינא [4].

— 5, ופחדו. Ils s'empresseront :

Y אַיְינְשֵׁיפִירוֹנְט *Ajjnsépiront* — T איינשרונט — 8 איינשירוט — 9 איינשדורש et deux lignes après : רקנויישט (וירא מפניו) [5].

1. Voir *Revue*, t. LIII, p. 161 ; t. LIV, p. 1 et 205.
2. Lire : porcaçiér.
3. Lire : atrayray.
4. Lire : bargayne (*n mouillée*). Cf. anglais bargain et l'article concernant ce mot dans Murray, *New English Dictionary*.
5. Lire : eyspondront, futur de espoindre, qui a été confondu avec enserrer par les mss. autres que *Y*. Cf. *Gl. h. f.*, 131, 57, qui doit être traduit par exciteront et non par s'épouvanteront. Le second loaz se lit : reconuyst.

IV, 13, אלון. Chêne :

Y קישנא *Késnà* — *Z* קשנא — *V* קישא[1].

Ibid., Arbre dont le fruit s'appelle :

Z V גלנט *Glnt* — *Y* גלנאץ — T גלונט[2].

Ibid., אלה. Ormeau :

Y V T אולמא *Olma* — *Z* אולמי[3].

IV, 14, ילבט. Trébuche : ce verbe indique la lassitude :

V דֵילַשֵׁיר *Délasér* — *Z* דְלַשֵׁיר — *Y* לַאשֵׁיר — *W* T *f* דלשיר — M דלשייר — *A* לַשְׁדֵי — σ דִילַשֵׁיר — υ דלשייר — 8 דלישיר[4].

VI, 9, וכחכי. Et comme les pêcheurs :

A V אַיְימְדוּרְש *Ajjmedours* — *Y* אֵימְדוֹרש — *W* M איימדורש — T איימצונש[5].

— 11, שבות. Égarement :

A אַנְוְויישְׁדוּרְא *Anwejjsdoure* — *f* אֲנַבִּיישׁוּדְרָא — *W Y* אנביישדורא — M אינבויישודא — U אנויישורא — *V* אינוושדורש[6].

VIII, 9, התנו. Aspiraient (à des amours adultères), comme frémissent les narines du dragon (la racine de ce verbe est la même que celle de *dragon*) :

A אֵינדְרַגוֹנֵירֵינְט *Endragonérént* — *Y V* אדרגונירנט — U אינדרגונירנט — *f* אַדַגְרוֹנְמַנְט — M אדראגונייש — *X* אהנרוניירט[7].

X. 7. כקצף. Comme l'écume :

A אֵישְׁקוּמְא *Eskoume* — M *Y V* אישקומא — *W* T אשקומא — *X* אייקומאה[8].

1. Cf. LIV, 231, 6.
2. Lire : glant.
3. Lire : olme, du latin *ulmum*, devenu orme.
4. Intéressant certificat de vie d'un mot qui jusqu'ici n'était cité pour la première fois que d'après un document du XVe s. C'est *delassare*. Notre moderne délasser vient de * *dis* + *lassare*.
5. De * *hamatores*, tiré de *hamus*.
6. Cf. LIV, 218, 2.
7. Lire : éndragonért. Cf. *Gl. h. f.*, 132, 84.
8. Lire : éscume.

x, 11, מלמדה. Aiguillonnée :

A פוֹרפוֹיֵינְטָא *Porpojjnte* — *W Y* פורפויינטא — *T V* פורפויינט — *X* פורפוינטאה — M פופינטא [1].

Ibid., מלמדה. Piquée par l'aiguillon :

A W אגויילון *Agojjlon* — *Y V* M אגולויין — *Z* אגוילוין — *X* אייגולון [2].

xiii, 13, במשבר בנים. Sur la chaise (de l'accouchement) :

A V שֵׁילָא *Séle* — *Y* T שַׁיְלָא — M ציילא — A שיילא — C שילא.

xiv, 1, תאשם. Sera reconnue coupable :

A אֵידָאֵירְט אַנְקוֹלְפַדָא *Édért ankolpade* — *Y* אֵירְט אַנְקוֹפֵידָא — T אירט אקונפליץ — σ איירט אנקולפידא [3].

JOEL

i, 17, עבשו. Ont moisi :

V מויישיד *Mojjséd* — *f* מוֹיישִׁיר — *A* מוֹיְישִׁיאוּרָא — A M מויישיר — T מויישורא — *Y* מוֹשירַנְט דובַּש דְשׁוֹץ צֵירְקְלָש [4].

iv, 10, אתיכם. Vos coutres :

A T קוֹלְטְרָש *Koltres* — *W Y Z* קולטרש — *V* קולטרא — M קולטרייש [5].

Ibid., מזמרותיכם. Vos serpes :

A V T שַׁרְפָש *Sarpes* — *W* שרפשא — *Y* שרפש — M שרפצש [6].

v, 11, עושו. Pressez-vous, venez en masse :

A V W Y T מַשְׁא *Mase* — *Z* משא — M מַאשַׁט [7].

— 16, מחסה. Abri :

A אַבְרִיאֵיר *Abriér* — *V* U M אבריאיר — *Y* אבריאר — *Z* אברייאר [8].

1. Participe passé de porpoindre.
2. De * *aculionem;* cf. *Gloss. de Reichenau*, 849 (aculeus : aculionis).
3. Lire : Éd ért (lat. *erit*) ancolpéde (lat. * *inculpata*).
4. Lire : moysir. *Y* explique moysirent par : roves desoç cércles.
5. De *cultrum*.
6. Forme primitive du mot actuel serpe, de * *sarpa*.
7. Lire : mase = masse. M donne : masaç (lire ץ au lieu de ט).
8. Cf. LIV, 21, 7.

AMOS

I, 3, בחרצות. Avec des scies :

W V M לימא *Lima*[1].

II, 7, השאפים. Aspirent (à abaisser dans la poussière) :

A Z W Y V A גולושיר *Goloser* — M *F* גולושייר — C גלושר[2].

— 9, כאלונים. Comme des chênes :

Y קֵישְׁנְש *Késnes* — *Z* C F קישנש — *A* T קַשְׁנְש — *V* קישנא — *W* קיינש — M קנש — A קשנש[3].

IV, 7, חלקה. Une plaine :

A קנפיינא *Knpjjna* — *Z* קומבא — *Y* קוֹמְבְש — M קומינא — T קוֹמַוְנָא[4].

— 11, כאוד. Comme un tison :

A טִישׁוֹן *Tison* — *W Y* M T טישון — *V* טיזון.

VI, 4, מרבק. Parc (où l'on assemble les taureaux) :

A קוֹפְלֵיד *Kopléd* — *W V Z Y* M T קופלא[5].

VIII, 13, תתעלפנה. Se pâmeront :

A פַשְׁמֵיר *Pasmér* — *W Y Z V* M T פשמיר.

OBADIAH

I, 3, בחגוי. Dans la cîme :

A פְּרַיְיטֵיינְא *Frajjtéjjne* — *f* ...פְּרַיְיטֵ — *W* פרייטא — *Y* פריינטיי — *V* פריטיד — A פרייטיץ — T פרייטיינש — M פריטינוייש (?) — F פרייטשיינשא — υ פרטייצא — σ פרייטיציט[6].

1. Lire : lime.
2. Tiré de *gulosus*.
3. Cf. LIV, 231, 6.
4. Lire : canpayne, avec *A*. Y et Z donnent combe et combes; M comine, sans doute pour comune donné par T.
5. Cf. LIV, 226, 3.
6. *A* T F (en supprimant le premier ש dans ce dernier) lisent fraytéyne, de * *fractanea*. A υ et σ (où il faut lire צא au lieu de ציט) donnent fraytiç *et* fraytiça, de * *fracticia*. *V* donne fraitid, de * fractitum. W frayte de *fracta*. *Y* et M sont corrompus.

I, 14, הפרק. L'angle (des routes) :

V טרוֹג *Trog* — T טרוג — A F M *A W Y Z* טרוג [1].

— 16, ולעו. Ils seront étourdis :

V A F אישטורדישון *Estordison* — *Y* T אישטרדירונט — *A* אישטורדירנט — M אישטורדימנט.

— 20, צרפת. Les interprètes disent que c'est le royaume appelé :

A פְּרֶנְצָא *Frençe* — A F T Z *V* פרנצא — M פרונצא.

— 21, לשפט. Pour juger :

A יוּשְׁטִישִׁיר *Joustisér* — *V* יושטיציר — F יושטישיר — T יושטידיר (?) — M יושטידא — *Z* יושטישא — *W Y* A יושטיצייר — *f* יוּשְׁטִיצִיר [2].

JONAS

I, 6, רב החבל. Le chef des marins :

A גוֹבֶרְנָדוֹרש *Gobernedors* — A F *Y* גובנרדורש — *V* גובירנדורש — *W* גובירנאור — M T גובירנורש [3].

IV, 8, ויתעלף. Il se pâma :

A C F T *A W Z Y V* פשמיר — *Psmer* — *f* M פשמייר [4].

MICHAH

I, 11, בית האצל. La maison construite dans l'*alignement* de la voisine :

f אַיוּשְׁטַמֶנְט *Ajoustemant* — *V* אירשטרמינט — *Y* אירשטמינט — *W* אירשטמנט — *Z* אישטמנט — *A* אַשִׁיוֹטְמֵינְט — T אַאשטמינט — M אשואשטמינט [5].

1. Cf. LIV, 232, 2 et *Dict. général* : troche.
2. Cf. LIV, 17, 3.
3. Lire : govérnedors de gubernatores.
4. Lire : pasmer.
5. De * *ad* + *juxtare*.

II, 4, נשדנו. Forme complexe à la fois active et passive signifiant : nous sommes livrés aux mains d'hommes qui nous ont dévastés :

f שׁוֹמְשׁ דְגַאטֵירְט נוֹשׁ *Somes degatért nos* — *Z* שומש דישגשטרנט — *V* שומש דגשטיר נוש — *A* שׁוֹמְשׁ דֵישְׁגַטֵיר נוֹשׁ — *Y* שומש דיוושטינט — M שומש דוושטירנט — T שומש דְוַוְשְׁטִירְנִיש נוֹשׁ — *σ* שׁוֹמַיש דֵוַוגשְׁטֵירְנְט נוֹשׁ[1].

Ibid., איך ימיש לי. Comment se détournera-t-il (pour aller) vers moi :

A קוֹמְא שְׁדֵישְׁטוֹלְדַרַא אַמַיי *Kome se déstoldara amajj* — T כוֹם שְׁדִישְׁטוֹלְרַד אַמֵיי — *f* קוֹם שְׁא דִישְׁטוֹלְדְרַא אַמֵיי — *V* קום שירישטולידר אמי — *Z* כוֹם שֵׁירֶשְׁטוֹלרד אַמֵיי — *Y* כום שידישטוליד' אמוי — *σ* קוֹם שְׁדֵישְׁטוֹרְנְרַא אַמַיי — *Υ* כוֹם שְׁדַשְׁטוֹלְדְרַא אַמוֹי[2].

III, 3, קלחת. Marmite :

A קַלְדֵירְא *Kaldére* — *WYVT* קלדירא — M קלדיירא — *Z* קלדריא[3].

IV, 3, ושפט. Et il jugera (sens de réprimander) :

A דְרַיְישְׁנְמֵינְט *Derajjnemént* — *Y* דרשינמנט — *V* דירישמנט — *Z* דרישנימנט — *X* דריינמנט — T דרישנמנט — M דישריינמינט[4].

NAHOUM

I, 10, מלא. (Herbe) remplie, c.-à-d. complètement mûre et prête à se dessécher :

V אַשׁוֹבִיד *Asobid* — T אַשׁוֹבִיר — *A Z* אשוביר — M אשובייר — *Y* אשובר[5].

II, 8, מנהגות. Se lamentant :

A שְׁדְמַיְינְט *Sedemajjnt* — *V* שְׁדְמֵנט — T שֵׁדְמֵינְטֵינְט — *Y* שדֵימֵינַנט — M שדימיצמינט — *f* שֵׁדְמֵנְנְט — *Z* שידמנט — *σ* שִׁידִימְנִינְט[6].

1. Lire : degastérent.
2. Lire : déstoldra. Cf. LIV, 6, 3. *σ* lit : se déstornera.
3. Mod. : chaudière, de *caldaria*.
4. Cf. LIII, 184, 6.
5. Lire : asovid, participe passé de asovir. Cf. Godefroy : assovir, et *Dict. gén.* assouvir.
6. Lire : se démentant (de *dementare*).

II, 10, כבד מכל כלי חמדה. *Balayant* tous les objets précieux :

V אַשְׁקוֹבַנט *Askobant* — M *A Z* אשקובנט — *Y* אישקובנט — T אֵשְׁקוֹבְּמֵנט [1].

— 11, ומבלקה. (Ville)... forcée :

f אֵישְׁבְרַיקִידְא *Ésbrajkide* — *A* אשפרטידה — *Z* אשברטידא — M אישברטידא — T אֵישפַרִיטֵירְא — *Y* אישברישידא — σ אֵישְׁבַרְטֵידַא — υ דישפרטידא [2].

— 14, רכבה. Son « armée de chariots » (le mot hébreu a le sens collectif) :

A קַרַיְקְדִיץ *Karajkedīç* — *Y* קַרְדִיץ — *V* קדרֵידִיץ — *X* קרדיידיץ — T קַדְרֵיידֵיץ — M שיש קריגלש — *f* קַרְדֵייץ — σ קַדְרִיֵיֵרִיץ — υ קראייאיץ [3].

III, 3, ולהב. Et la lame (du glaive) :

A W Y V f אַלְמֵילְא *Aleméle* — T אַלְמֵלא — *Z X* אלמילא — M איללמילא — *A* ajoute : ברַן *Bran* [4].

Ibid., וברק. Et l'éclat (de la lance) :

A W Y V פלנדור *Plndor* — M *X* פלונדור — T פַּלונדור [5].

III, 17, כגוב גובי. Comme des armées de sauterelles :

A קוֹמְלַנגוֹשְׁטְדֵיץ *Komelangostedéç* — *V* קוֹמלַנגוֹשטריץ — *Y* קומלנגושטדיץ — *X* קומאלוגושטידיץ — T כוֹמלוֹנגוֹטְרֵיץ — M קומלונגושטירייץ — *f* קוֹמְלְנְגוֹטִיץ [6].

1. Lire : éscovant. Cf. LIV, 34, 2.

2. Lire : *f* esbraichiéde. *Y* ésbriséde. *A* M donnent éspartide. *Z* M T et σ doivent se lire ainsi, le ב devant être remplacé par un פ. υ donne déspartide. Le *Gl. h. f* traduit ce mot par dézérté (141, 66).

3. Lire : caraijediç, collectif en-*aticium*, fait sur carroie, de carroier. M donne, en outre, sés carigles.

4. Cf. Godefroy ; aleméle et brant.

5. Cf. LIV, 222, 2.

6. Lire : come lo gostediç avec X. Collectif en-aticium, fait sur *locusta*. Les différentes leçons nous attestent l'existence de : logoste (X) et longoste (T et M) postulée par *locusta*.

HABAKOUK

I, 7, משפטו. Sa justice :

T יוּשְׁטִיצָא *Joustiçe* — *YVZ* יושטיצא — *AX* יושטישא — M יושטידא [1].

— 10, יתקלס. Il sera parlé (il sera un sujet de conversation) :

AXVY פרלדיץ *Prldiç* — *f* T פַּרְלְדִיץ — M פרלירץ — *Z* פלרדיץ [2].

II, 1, תוכחתי. Le reproche qu'on m'adresse :

A מוֹן אַפְרוֹבְמֵינְט *Mon aprobemént* — *f* מוֹן אַפְרוֹבְמַנט — *V* מון אפרובמינט — *W* מון אפרובמנט — *Z* מון אפרובמניט — *Y* מון אפרובימנט — *X* אפורוברמנט [3].

— 10, חוטא נפשך. Tu pèches (tu perds, en péchant) ton âme :

A פּוֹרְשפַיְיט שַׁאַרְמָא *Forspajjt saarme* — *Y* פורשפייט שארמא — *X* פורשפייט שאונמאמא — T פּוֹרְפֵייט שַׁאְמָא — M פורשפייט שאנמא — *Z* פורייט אשאנמא [4].

— 11, וכפיס. Et la doloire :

A דוֹלְדוּרְש *Doldours* — *YVT* דולדורש — M דולודרש — *Z* דולדרש — *X* דולאוראש [5].

— 13, בדי אש. Par *assez* de flammes :

AV אַשֵׁיץ *Aséç* — MTZ אשיץ — *XY* אשייץ [6].

III, 16, צללו. Ont tinté :

Y טינטנירנט *Tintnirnt* — FC טינטיר — *fAXVATF* טינטין — M טינטינמינט [7].

1. Cf. LIV, 208, 3.
2. Lire : parlediç. Cf. LIII, 172, 1.
3. Lire : mon aprovemént ; même sens que : reprovement. Cf. mod. : réprouver.
4. Lire : forsfait sa arme. Arme correspond à *anima*.
5. Lire : doledures. Cf. LIV, 212, 2.
6. De * *ad* + *satis*.
7. Lire : téntenért. Cf. LIV, 27, 8. M. donne téntinemént. F C tentir ou tintér. Les autres tintin.

III, 19, בנגינותי. Sur mes chants (*Neguinot* signifie les modulations mélodieuses de la voix qui s'élève et s'abaisse) :

A V אוֹרְגְנְדוֹרש *Orgenedors* — T אוֹרגְנְוֹדוֹרְש — A M *Y* אורגנדורש — *f* אוֹרְגְנוֹרְש — *X* אורגנורש — *W* F אורגניר — C *Z* אורגנש — *F* אורגנרורש — 9 אורגינדורש [1].

ZEPHANIAH

III, 15, משפטיך. Tes justices, c.-à-d. tes châtiments :

V Z M יושטישש *Jostiss* — T יושטישיש — *A* יושטיזא — *Y* טישאשטישיש — *X* יאשטיצא [2].

ZACHARIAH

IV, 12, שבלי. Tas (d'olives) :

V A T טְרוֹקְשְׁ *Troks* — *f* טרוקֵש — *W Y* טרוקש — *X* טרוקאש — *Z* טוקאש [3].

V, 9, החסידה. Sorte d'oiseau :

A וּוֹלְטוֹיְיר *Voltojjr* — *W V Y X* וולטוייר — *Z* וולוטור [4].

XI, 2, אלוני. Chênes :

Z T קשנש *Ksns* — *Y* M קשניש — *W* קַיְינְש — *V* קישנש — *A* קיישנש — *X* קיינאש [5].

XII, 2, רעל. Vertige, engourdissement qui rend l'homme impuissant comme s'il était *enveloppé* dans un vêtement :

A אִינוּוֹלוֹפִימֵינט *Involopiment* — *f* אִינְוְולוֹפְמֵנט — *V* אִינְוְולוֹפִימנט — T אינבֹוֹלְפְמינט — M אינוולופמינט — *W* אֵינְוְולוֹפֵיאשא — *Y* אינוולופיאש — *X* איגולופימנט [6].

1. Lire : orgenedores, de * *organatorias*, tiré de *organum*.
2. Lire : tés justiçes.
3. Cf. LIV, 232, 2.
4. Cf. LIV, 209, 2.
5. Cf. LIV, 231, 6.
6. Lire : envolopemént.

XII, 10, רוח. Esprit :

T טלינט *Tlent* — X טאלונט — *A W V Y Z* M טלנט [1].

XIV, 10, יקבי. Fossés :

A פּוֹשִׁיץ *Foséç* — *W Y Z V* T פושיץ — M X פושייץ [2].

— 20, מצלות. Grelots :

A טֶינְטִינוֹנְץ *Téntinonç* — *Y* טינטנאיין — *W X Z V* A M T טינטין [3].

MALEACHI

I, 1, משא. Charge (de la parole de Dieu) :

A W פּוֹרְפּוֹרְט *Porport* — A C F M T *V F* פורפורט — *X Z* פורפרט — *Y* פְּרוֹפַּטָא [4].

II, 13, ואנקה. Gémissement :

A דמונישמינט *Dmonesment* — *Y* T דמונישמנט — M דימונישמינט — *V* דישמדשנישמינש — *X* דואנשמאנט — *f* דְמוֹנִישְׁמֶנְט — *Z* דומשנ׳ [5].

III, 2, וכברית. Comme le savon (herbe qui lave les taches) :

A אֵירְבָּא שַׁבּוֹנְיֵירָא *Erbe savonijére* — *W* אֵירְבָּא שַׁוּנְיֵרָא — *f* אֵירְבָּא שַׁאוֹנְיֵיאָה — *Y* אירבא שונידיאה — M אירבא שוופיירא 8 ארבא שוונירא [6].

— 17, סגלה. Réserve :

f אֶשְׁטוּי *Éstouj* — *Y* T אשטוי — M אישטויי [7].

— 20, כעגלי מרבק. Comme des veaux de parc (à l'engrais) :

M T קופלא *Kopla* — *Y* קובלא [8].

1. Lire : talant.
2. De * *fossatos*.
3. *A Y* téntinonç. Pour les autres, voir ci-dessus, p. 79, n. 7.
4. Subst. verbal de porporter. *Y* donne proféte.
5. Lire : démonisemént, tiré de demonir. Cf. LIV, 228, 7.
6. Lire : érbe savonére.
7. Lire : éstui ; mod. : étui.
8. Cf. LIV, 226, 3.

HAGIOGRAPHES

PSAUMES [1]

I, 3, לא יבול. Ne se flétrira pas :

M פלישטייר *Plestjjr* — *A* פלישטיר — T פלישטריר — *d* פליישטיש U *b* פלקיש — X פליישטר אפלקיר, בלע"ז — L פליישטר [2].

V, 13, רצון. Bonté, paix du cœur :

L T U *A* W אפיימנט *Apjjmnt* — M *b* אפיימינט — *d* אפאיימנט — *X* אפויימנט — *e* אפיימניט — X אפמייש [3].

VI. 3, אמלל. Abattu :

A קונפּוֹנְדוּץ *Konfondouç* — *X* T U קונפונדוץ — *b d* קונפדוץ — X קונפונדורץ (?) — M קונפונדור [4].

— 8, עשה. S'éclaire :

T U X *e* לנטירנא *Lnterna* — *A* לַנְטֵירְנָא *X d* לונטיירנא — M לנטרייא — *b* לנטירא — L לטירנא [5].

VIII, 8, צנה. Enclos pour parquer le menu bétail :

W אוֹבֵלְדִיץ *Obéldiç* — *K X d* ארביילדיץ [6].

XVII, 14, מחלד. De vieillesse, m. à m. rouille :

A רוֹדִיְיל *Rodijjl* — *b* X רידולייא — M *d* רודיילא — U ריידויילא — L ריידוייל — T רויילא — *X* מרויילא [7].

XVIII, 3, אחסה בו. Je me mets à l'abri :

A אַבְרִיאֵר *Abriér* — *X* אבריאייר — *b* T אבריאר — *d* אבריאיר — U אפריאר [8].

1. Pour un très grand nombre des gloses des Psaumes (surtout jusqu'au Ps. LVIII), les cahiers de Darmesteter ne contiennent pas de variantes de mss.

2. Lire : flaistir. U *b* donnent flakis, cf. LIV, 221, 2, et Godefroy, flachir.

3. Lire : apayemént, de *ad* + *pacamentum*. Cf. LIII, 171, 6.

4. Lire : confonduç. M *b* de même.

5. Lantérne. X *d* lontérne, L latérne.

6. Lire : ovéyledіç (yl = l mouillée), de **oviculaticium*.

7. A M *d*, rodil et rodile (tous deux avec *l* mouillée), indiquent une étymologie **rutiliare*. L rodoil, U rodoile, une étymologie **ruteliare*. T et X donnent la forme plus récente : royle.

8. Cf. LIV, 21, 7.

XVIII, 13, עברו. Ont passé :

A טְרֵיפַשַׁנְט *Trépasant* — *e* טְרַשפַשְׁנַט — U*b* טרישפשינט — T טריפשנט — M טרפשמנט — *d* טריישפשנט — *X* רישפשניט — X טרשפישנט [1].

— 37, קרסלי. Mes chevilles :

A קְבֵילָא *Kevile* — *e*ML קבילא — *X*U X*b* קבילייא — T*d* קביילא — W קביל [2].

XXII, 16, מדבק מלקוחי. Attachée à mon palais :

A פַלַיִיץ *Palajjç* — MTWUXL*ebd* פלייש [3].

XXXI, 14, דבת רבים. La parole de la foule :

A פַרְלְדִיץ *Parlediç* — *cd*TWU פרלדיץ — M פרלדילץ — *b* פרליץ — *e* פרדלייא [4].

XXXIV, 3, תתהלל. S'enorgueillira :

A שְפוֹרוַנְטַר *Seporvvantera* — T שפּרוֹנְטא — X שפורונטא — *X* שיפורונטא — *c* שיפרורונטא — U שפרונטא — L פרוונטירא — *d* שיפורונא [5].

ARSÈNE DARMESTETER.

(*A suivre.*)

1. Lire : tréspasant.
2. Lire : chevilie (li = l mouillée).
3. Lire : palayç.
4. Cf. LIII, 172, 1.
5. Lire : se porvantera.

DEUX PROBLÈMES D'HISTOIRE LITTÉRAIRE

I. — L'auteur du commentaire des Chroniques.

Zunz[1] et surtout Joseph Weisse[2] ont démontré que le Commentaire des Chroniques imprimé dans les Bibles rabbiniques n'est pas l'œuvre de Raschi. On n'a pas encore essayé de retrouver l'auteur ou le compilateur véritable; aussi bien le commentaire ne fournit-il aucun indice sur la personnalité de celui qui l'a composé.

Or, j'ai trouvé dans un ouvrage peu connu, à ce qu'il semble, une citation de ce commentaire, introduite par une abréviation qui permet peut-être d'identifier l'auteur. Je n'y ai pas réussi pour ma part, il se peut que d'autres soient plus heureux ; c'est pourquoi je vais reproduire le passage en question. Au troisième volume de la *Massorah compiled* de Ginsburg (p. 191-206) est publié un opuscule massorétique sur le nombre des noms de Dieu, intitulé ספר שבע שמות. On y lit ce qui suit (p. 194, col. 2) :

גם יש שמות נשים שסופן יָה ... עתליהו ויכליהו ומיכיהו כתיבין בויו שרוקה וזה לרוב חשיבותן וגֻדלתן כמו שכתבתי לעיל בשמות האנשים וכן כתב הֹרשֹׁבֹא בפירושו לספר דברי הימים על מיכיהו בת אוריאל דלעיל בסי׳ י״ג בד״ה שני וזה לשונו והמסורת הזה תיקח בידיך בשם רבינו אלעזר. וכן אמר לי בשם אביו. וכן מצאתי בפירוש אביו בכל מקום שמוסיף ויו בשם אשה זו משום שבחה כמ׳ עתליה, עתליהו מלכת על הארץ (II R., xi, 3 ; II Chr., xxii, 12) וכן יכליה יכליהו לפי שְׁגְבַרְתָּנִית היתה כי היא שפטה את ישראל כל ט״ו שנים שֶׁגַם (l. שֶׁנָס) בעלה אמציה לכישה וכשמת המליכו את עזיה בנו בן י״ו שנה עכ״ל.

1. *Raschi*, 344-5.
2. *Kérem Hémed*, V, 232 et suiv.

Ce passage cité d'après le commentaire des Chroniques de רשב"א se trouve littéralement dans celui qui nous occupe. Il n'est donc pas douteux, étant données surtout les autres indications, que l'auteur du traité massorétique cite notre commentaire des Chroniques, celui qui est attribué à Raschi. Ce commentaire a donc pour auteur un certain רשב"א, sigle qui peut d'ailleurs être résolu de plusieurs manières.

Il sera plus facile de découvrir l'écrivain qui se cache sous cette abréviation si l'on soumet à une critique attentive les indications courantes sur son époque et sur sa patrie. On admet généralement que l'auteur était un Allemand, qui a vécu ensuite en France, à Narbonne, dans la première moitié du XIIe siècle. En ce qui touche la patrie, cette opinion se fonde sur les mots allemands du commentaire. Mais la citation de mots allemands ne prouve pas l'origine allemande d'un écrivain; c'est ce qui ressort du fait que des auteurs dont l'origine française est certaine, et qui n'ont peut-être jamais été en Allemagne, donnent des explications par l'allemand, tels : R. Menahem bar Helbo, Raschi, R. Joseph Cara, ainsi que d'autres savants français [1]. Le fait s'explique en partie par les relations de ces auteurs avec leurs collègues et leurs élèves des pays rhénans, en partie par le remaniement et la copie de leurs ouvrages en pays allemand [2]. Notre commentaire rapporte l'explication d'un mot par l'allemand au nom d'Isaac b. Samuel de Narbonne, c'est-à-dire d'un savant du sud de la France [3].

Zunz [4] dit que notre commentaire, « à côté d'un petit nombre de mots français, glose presque tout en allemand » ; Weisse [5] affirme semblablement que la plupart des gloses sont allemandes. Ce n'est pas exact. Weisse remarque lui-même en un autre endroit [6] que dans certaines éditions la glose allemande est remplacée par une glose française ou italienne, et même dans les éditions utilisées par Zunz et Weisse, qui contiennent le plus de mots allemands, ces mots ne sont pas plus nombreux que les autres gloses, comme on le voit par les listes qui suivent. Ce qui est plus important

1. Cf. Poznanski, *Menahem bar Helbo*, p. 16 et note 4.

2. On trouve aussi un mot français et un mot allemand (abattre, hansa) dans le commentaire des Chroniques édité par Kirchheim ; cf. Donath dans *Magazin*, I, 91. Or ce commentateur, Donath le prouve, est originaire du nord de l'Afrique.

3. Sur II, XXIV, 14 : בלשון אשכנז הוא שיכותשין (Stössel) והעלות שטוש"ול את הבשמים במכתשת דוגמא אם תכתוש אויל במכתש כן אמר לי ר' יצחק בר שמואל מנרבונא.

4. *L. c.*, p. 344.

5. *L. c.*, p. 234.

6. *L. c.*, p. 238.

encore, c'est que l'édition de Bomberg, 1518, ne contient que trois mots allemands.

1. Gloses allemandes.

I, vi, 29 : גברודיר (Éditions de Bâle, 1619 ; Amsterdam, 1687 ; Vienne, 1816; Varsovie, 1866).
ix, 18 : דורך ברעכן די שארא.
xiii, 8 : פאקן.
xxii, 3 : נעגל (Quelques éditions ont קלוא"ש, clous)[1].
xxv, 9 : ברודיר שף.
II, i, 16 : שטוטא[2].
ii, 6 : גריביר.
9 : ואל אוף.
15 : ולוצין (D'autres éditions ont רי"ץ)[3].
iii, 4 : אנטוורפין[4].
ix, 21 : מער קאצן[5].
x, 11 : ברימן[6].

1. Weisse, *l. c.*, p. 238.

2. Zunz transcrit « Stute ». Ce mot, qui signifie jument, ne répond pas à l'hébreu אסיפת הסוסים ; il faut donc songer à « Stuterei » en moyen haut-allemand « stuot », maison d'élevage de chevaux, troupeau de chevaux d'élevage.

3. « Flössen, Floss » se trouve aussi dans Raschi sur I Rois, v, 23 (פלוצי"ן), où R. Joseph Cara (cité dans *Ha-Schahar*, IV, 62) lisait dans le texte de Raschi ולוס, mot qui revient dans Raschi sur *Berachot*, 28 *b*. Dans le *Glossaire hébreu-français* édité par MM. Lambert et Brandin, רפסודת (II Chr., ii, 15) est traduit par « velé́z », qui n'est pas un mot français, ce que les éditeurs indiquent par un point d'interrogation. Certainement ce terme n'est autre que ולוס, פלוץ « Floss, Flösse », que l'auteur du Glossaire connaissait par Raschi.

4. Dans une explication de R. Élazar b. Meschoullam. Si Gross, *Gallia*, 353, 476, a raison de voir ici R. Élazar b. Meschoullam de Narbonne, nous avons un nouvel exemple d'un auteur du sud de la France employant un vocable allemand.

5. « Meerkatzen » ; même glose dans Raschi, sur *Bechorot*, 8 *a* (מרקצ"א). La transcription de *e* par ע prouve que l'orthographe de notre commentaire n'est pas primitive. Encore au xiiie siècle on ne rendait pas le *e*, ou bien on le rendait par י, v. Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens*, III, 280, 281. Le ע rendant *e* se trouve pour la première fois dans le « Sittenbuch », qui remonte au xvie siècle, v. Güdemann, *ibid.*, et 225. La même observation s'applique à נעגיל.

6. Zunz et Weisse entendent : ב + רימן, « avec des courroies » (Riemen). Ce serait une traduction tout à fait impropre de עקרבים qui, à côté de שוטים, doit désigner une sorte de plante piquante et est d'ailleurs expliqué ainsi par tous les commentateurs. De plus, il est inadmissible qu'on ait joint une préposition hébraïque à un mot allemand. En réalité, ברימן n'est pas autre chose que « Pfriemen », plantes piquantes (v. Sanders) ; l'omission du *p* ne doit pas nous embarrasser ; au xiiie siècle on écrit פרונדאברוט, פרונדברוט pour « Pfründebrod », v. Güdemann, *op. cit.*,

XVI, 10 : גווילבט.
XXIV, 14 : שטושיל (D'autres éd. ont פילון, « pilon »).
XXX, 6 : הויפין.
XXXIV, 11 : שפנגין [1].

Au total seize gloses. Si l'on considère, en outre, que גריביר, à cause de la désinence יר, peut être, non l'allemand « graben », mais plutôt le français « graver » [2], il ne reste que quinze gloses allemandes. D'après le témoignage de M. Berliner [3], l'édition princeps (Naples, 1487) n'a pas les gloses allemandes sur I, IX, 18; XIII, 8; II, I, 16; II, 6 et 9, en tout cinq; il ne dit pas si elle donne les autres.

2. Gloses françaises.

Éd. Bomberg, 1518.	*Éditions postérieures.*
	I, II, 52 : פורמדריפיו, פורמדריפיו פולאליטר (*Glossaire*, 210, 55 : « éfurt poralouz »).
I, XVI, 20 : פור אליבנט.	
27 (מעיל) : קפא, cape.	
XVIII, 7 (שלטי) : קוברינש וטרצין.	בויכרש (*Glossaire*, 210, 69 : « Kuybrins », bouclier).
	XXIX, 7 : קצונש.
	11 : הקוטריאה, אקוטריאה.
	19 : אפרייטשי.
XXX, 19 : אפריקיו.	
	II, I, 9 : פראבריטש.
II, III, 16 (שבכה) : קופיא (*Glossaire*, 29, 5; 36, 26; 77, 87, etc. : « Kuyfe », trad. de מצנפת et de שבכה).	

, 276. La preuve directe de l'exactitude de cette explication est fournie par l'éd. de 1518, où עקרבים est rendu par הגדורניר « Hagedorn ».

1. Les gloses de I, IX, 8; II, III, 4; XXXIV, 11, manquent chez Zunz.

2. Güdemann, *op. cit.*, I, 279, donne, à la vérité, un exemple unique d'un mot allemand affecté d'une terminaison française; mais ce traitement est si singulier qu'il ne doit pas être supposé là où le mot français correspondant est connu. Du reste, même l'exemple unique de Güdemann n'est rien moins que sûr. L'indication בלשון אשכנז appartient certainement à un copiste ignorant.

3. *Magazin*, I, p. 57.

IV, 3 : פומילש.	פומילש, פומיליש (*Glossaire*, 77, 84; 211, 49 : « puméls », pommier).
Ibid., שולדורא, soudure.	*Idem.*
IV, 17 (בעבי) : בארזילא.	ברדילא.
	IV, 21 : פין.
IX, 21 (קופים) : שימיא [1].	
	XX, 6 : הרדין.
	XXIV, 11 : טרביר.
	12 : רומישטריר.
XXIV, 14 (והעלות) : פישון (l. פילון, pilon).	
XXV, 17 (להראות... ברמחים) : יושטיר.	
XXVI, 10 (אכרים) : בובירש.	
XXXI, 6 (ערימות) : מונצילש (*Glossaire*, 10, 88; 23, 4; 42, 45; 44, 45 : « monzel, monzels », monceau).	
XXXIV, 11 (למחברות) : שפנגש.	
Ibid. (ולקרות) : טרבריר (*Glossaire*, 208, 57; 213, 13 : « trâvér », charpenter; 55, 57, « trayvayure », charpente).	
12 (לנצח) : אמנישטריר.	
Ibid. : הנבון שקורין דפרצין.	
XXXV, 13 (כמשפט) : קונדאיט.	

Ainsi, les éditions postérieures ont quatorze gloses françaises et même quinze, si l'on y ajoute גריביר, c'est-à-dire exactement le nombre des gloses allemandes dans les mêmes éditions.

Quant à l'édition Bomberg, elle contient, comparée aux éditions postérieures, plus de mots français que de mots allemands. Car même en défalquant שפנגש (allemand « Spangen ») et בובירש (allemand : « Bauern »), il reste encore seize gloses françaises. Le troisième mot allemand, dans cette édition, est הגדורניר (« Hagedorne ») pour עקרבים, dans II, X, 11. En outre, on trouve encore trace de deux autres vocables allemands. Dans I, VI, 29 : אחיהם דוגמת שנאמ׳ בלשון אשכנז, il manque la glose גברודיר, « Gebrüder ». Dans II, II, 9 : חטים מכות בלא אלף ויש אומרים מבות כתותין... ne donne aucun sens; la glose וול אוף, « vollauf » est tombée et בל״א (בל׳ אשכנז) est devenu בלא אלף.

Le Commentaire des Chroniques ne nous étant pas parvenu dans sa forme primitive, mais dans différents remaniements [2], il est diffi-

1. Singe en provençal : de même Gersonide.
2. Voir plus loin, p. 90.

cile de décider si les gloses allemandes sont primitives ou si ce sont des retoucheurs et des copistes allemands qui les ont introduites dans le texte [1]. Dans le dernier cas, il n'y a aucun indice en faveur de l'origine allemande de l'auteur; dans le premier cas, l'orthographe des mots allemands — א pour rendre l'*e* muet du français, dans שטוטא, « Stuot », שארא, « Schaar » ; *s* comme signe du pluriel, dans שפנגש, « Spangen », בוברש, « Bauern » — prouve que la langue maternelle de l'auteur était le français [2]. C'est donc en France qu'il faut chercher sa patrie. Il est vrai que les Juifs allemands des bords du Rhin parlaient également le français, mais puisque notre auteur a vécu en France et a eu des savants français pour maîtres, toutes les vraisemblances portent à admettre que la France n'était pas seulement son pays d'adoption, mais sa véritable patrie [3].

Pour ce qui est de l'époque de notre commentateur, on le fait vivre dans la première moitié du XIIe siècle, parce qu'il cite comme ses contemporains des savants qui ont vécu dans ce temps. L'argument serait sûr si l'âge de ces savants était connu avec exactitude. Mais ce n'est pas le cas et les critiques se meuvent dans un cercle vicieux. Tandis que les uns fixent l'époque de notre commentateur par celle de ses contemporains, d'autres font exactement l'inverse [4]. Il n'est pas prouvé davantage que R. Kalonymos ait été le maître du R. A. B. N. Le seul indice sûr qui resterait serait constitué par les relations personnelles de l'auteur avec Salomon ben Lévi de Narbonne, neveu de R. Moïse ha-Darschan. Mais il disparaît, lui aussi, dès que l'on tient compte du texte donné par le manuscrit de Munich [5], qui est ainsi conçu : כך פירש מוריי בשם רבו ר' אלעזר בן רבינו משלם וכך אמר לו רבינו שלמה בן יצחק מן מונטייל בשם חמיו ר' לוי שאמר בשם [6] ה"מ (?) אחיו ר' משה הדרשן וכך אמר לו ר' יוסף בן שמעון [7]. Ce n'est donc pas notre commentateur,

1. La transcription flottante de *e* par ר et ע trahit l'orthographe judéo-allemande du XVIe siècle ; aussi bien est-ce de cette époque que date la première édition allemande de notre commentaire (Prague, 1576).

2. Cf. Güdemann, *op. cit.*, I, 279.

3. *Ibid.*, 273 et suiv.

4. V. Weisse et Zunz dans un sens, et dans l'autre Gross, *Gallia*, 33, 353, 416, à propos des mêmes personnages.

5. V. Berliner, dans la *Monatsschrift*, 1863, 396; dans la *Hebr. Bibliographie*, XIV, 130 ; inexactement dans Gross, *Gallia*, 320 : « mss. de Leyde, ms. Scaliger n° 1 », mais correctement p. 476.

6. Texte donné dans *H. B.* et dans Epstein, *Moïse ha-Darschan*, 34, d'après une copie de J. Perles ; dans la *Monatsschrift* et dans Gross, 320, on lit חמי, ce qui est certainement une faute, attendu que R. Lévi était un frère de R. Moïse ha-Darschan.

7. D'après *H. B.*, sur I, IV, 11 (lire : 31), d'après Berliner et Epstein, sur I, IX, 20 ;

mais son maître qui fut en relations avec Élazar (Éliézer) ben Meschoullam, avec Salomon ben (Isaac ben) Lévi et avec Joseph Cara. C'est une différence de trente ans pour le moins, de sorte que notre commentateur ou compilateur aurait vécu dans la *seconde* moitié du XIIe siècle.

M. Gross[1] dit sur ce passage : « Il est possible que le commentaire contenu dans ce ms. soit un remaniement de l'ouvrage primitif. » Mais d'une façon générale il est plus vraisemblable d'admettre que des remanieurs postérieurs abrègent une série de noms propres d'abord complète que de supposer qu'ils complètent une indication sommaire par l'addition de nouveaux noms. Dans le premier cas on aurait une simple inexactitude, dans le second, une falsification[2]. Toutefois, l'opinion de M. Gross ne doit pas être exclue[3].

Il a été question plus haut des divergences que présentent les éditions du Commentaire des Chroniques. J'ai pu seulement comparer l'édition de Bomberg, 1518, avec quelques éditions allemandes[4] ; celles-ci diffèrent entre elles en ce que la première est plus étendue dans la plupart des cas, mais parfois aussi plus brève que les suivantes. Il n'est pas rare non plus de trouver des divergences dans le style, comme on va le voir par quelques exemples. Ce que nous savons de l'éd. princeps et des manuscrits nous permet de reconnaître que cette édition s'écarte des éditions postérieures et des manuscrits, que ces derniers diffèrent et entre eux et des éditions.

Quelques exemples illustreront les divergences entre l'édition de 1518 et les suivantes :

Venise, 1518.	*Bâle, 1619, etc.*
I, I, 1 : אדם שת אנוש. עזרא כתב ספר זה בתוך שמנה עשרה שנה	I, I, 1 : אדם שת אנוש. עזרא כתב ספר היחס הזה על ידי חגי זכריה

peut-être dans les deux endroits. Toutefois Geiger, *Parschandatha*, p. 25, ne cite pas I, IV, 31 parmi les passages où J. Cara est mentionné dans le manuscrit de Munich. — Le texte en question est ainsi conçu dans ce manuscrit de Munich : וכל האומר פנחס בן אלעזר שקר נסכו, כי אם דרכו... מכל מקום אינו אומר פנחס זה אליהו. J. Cara rejette donc l'identification de Pinhas avec Élie ; il ne peut, par conséquent, pas être l'auteur de l'explication que lui attribue Geiger, *Niteé Naamanim*, p. 4 : אליהו התשבי מתושבי גלעד זה פנחס הכהן וקראו הכתוב תשבי לשבח לפי שהיה משים (משיב) שלום לכל אדם בין ישראל.

1. *Gallia*, p. 416.

2. Le Talmud (b. *Nazir*, 56 *b*) autorise et considère comme usuelle l'abréviation dans les séries de « rapporteurs » : כל שמעתתא דמתאמרה בבי תלתא קדמאי ובתראי אמרינן מצינאי לא אמרינן...

3. V. une autre donnée, pour la fixation de l'âge du commentaire, plus loin, p. 93.

4. V. plus haut, p. 87.

ומלאכי בתוך יח שנה שמאותו זמן שבא לירושלים זרובבל ויהושע הכהן בימי כורש הראשון עד שבא כורש בן אסתר והכל משום יחס דוד המלך והלוים לשוערים ולשומרים ומלשוררים היאך העמידם דוד על מעמדם והכהנים למשמרותם. לפיכך ייחסם מאדם עד אברהם ולפי שהוצרך ליחס את אברהם הזכיר גם שאר העכומ"ז בניו ובני בניו ומשום בניו צריך ליחס שאר עכו"ם בני כנען להודיע היאך ירש אברהם את ארצם ומאחר שהוצרך להזכיר וליחס תולדות כנען הזכיר על גבם תולדות שאר עכומ"ז ומזכירם מעט מעט ומשליכם עד שהגיע לעיקר כדמפרש בבראשית רבה משל לאדם שהיה עובר ממקום למקום ונפלה לו מרגליות ועמד האדם וכבר בכברה העפר עד שמצא מרגליות כך אמר הקב"ה מה לי ליחס שם וארפכשד וכו' ותרח אלא למצוא לאברהם ומצאת את לבבו נאמן לפניך. ומפני כבודו של יצחק יחס בני עשו וישמעאל ובני קטורה ומשליכן מעט מעט ומניחן ובני שבין כורש הראשון לכורש בן אסתר. וכדי ליחס דוד והלוים ושוערים והמשוררים היאך העמידם דוד התחיל למנות מאדם עד שבא להולדות אברהם שמנה בארך. אבל בכל תולדות שאר אומות קצר והשליכם. משל למרגלית שנפלה בין החול אדם ממשמש בחול וכברו בכברה עד שמוצא המרגלית. ומשמצאה משליך החול ונוטל המרגלית. ולפי כבודו של יצחק ייחס בני עשו ובני ישמעאל בני קטורה וגם הזכיר בני שעיר החורי לפי שנתנה ארצם לעשו באהבת יצחק. וגם ייחס תמנע להודיע גדולתו של אברהם כמה היו תאבים להדבק בזרעו. תמנע בת אלופים היתה שנאמר ואחות לוטן תמנע ולוטן. מאלופי יושבי שעיר היתה אמרה איני זוכה להינשא לו הלואי ואהיה פלגש שנאמר ותמנע היתה פלגש לאליפז. שת אנוש. לפי שאינן עיקר הייחס מקצרן. ומה שלא כתב כאן קין והבל לפי שלא העמידו תולדות.

שעיר החורי מזכיר על כי בני עשו יירשום וגם ליחס תמנע שנעשית פלגש לבני אברהם להודיע שבחו של אברהם שהיתה בנות נשיאים ואלופים ורצתה להיות פילגש לזרע אברהם ... ועוד לכן ייחס בני שעיר שהם היו אלופים ומלכים והר שעיר של שעיר היה ובאהבת יצחק נתנה הקב"ה לעשו דכתיב ובני עשו יירשום וישבו תחתם. ולהודיע קיום דברי הקב"ה שאמר ליצחק להרבות זרעו ולהשליטו בכל. ובשביל כבודו של יצחק כתב כמו כן ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום וגומר: אדם שת אנוש פתרונו כמו בני אדם שת ובני שת אנוש ולפי שאינן עיקר הייחס מקצרן. ומה שלא הזכיר קין והבל לפי שלא העמידו תולדות. אבל משת יצאו תולדות נח ואברהם ומאברהם עד דוד.

Sur III, 10, l'édition de 1518 contient une assez longue explication, dont le fond appartient à la *Pesikta* (*Parschat ha-Hodesch*, 53 *a* Buber) et à *Genèse rabba*, XV ; les derniers mots (חסר

אורה של לבנה) coïncident avec le dernier Midrasch. L'aggada est introduite par les mots מצאתי בפי׳ תילים של פרשת החדש. Je ne sais ce que peut être le « Commentaire des Psaumes sur la parascha de *Ha-Hodesch* ». Y aurait-il eu un rite dans lequel certains psaumes figuraient dans la liturgie de ce sabbat? ou bien les Psaumes en général ont-ils joué le même rôle que les chapitres des Prophètes? et faut-il en rapprocher le fait que dans deux manuscrits de la Bible[1], les Psaumes sont divisés en 159 et en 170 chapitres? Dans ce cas, le premier nombre, qui est égal à 53 × 3, répondrait au triple du nombre des sections sabbatiques. La provenance de ces manuscrits, qui viennent d'Orient, ne doit pas nous gêner, car l'auteur de notre commentaire a utilisé des exemplaires palestiniens. Ainsi il cite, sur I, I, 36, un « *Sifrè* correct de Jérusalem »[2]. — Mais il se peut aussi qu'au lieu de בפי׳ תלים, il faille lire בפסיקתא, le passage se trouvant effectivement dans la Pesikta.

L'explication de I, XI, 5, dont le style diffère de celui des autres éditions, est suivie de la remarque : ורבינו שלמה לא פירש כן. — *Ibid.*, 16, l'édition de 1618, de même que l'éd. princeps, porte בהילני המלכה, au lieu de במלכה אחת, comme dans les éd. postérieures. — I, XII, 18 : וכבר פירשנו בשמואל שהיה מפני עון בני עלי... L'explication visée se trouve dans le commentaire de Raschi sur I Sam., II, 30. Ce passage de notre commentaire pourrait donc être considéré comme un fragment de celui de Raschi sur les Chroniques. Mais cette explication est si naturelle qu'elle peut appartenir à plus d'un auteur. — Dans II, II, 13, on lit : כך שמעתי מפי רבי׳ שלמה ממונטריל. Le même Salomon est nommé ailleurs dans le commentaire Salomon ben Lévi de מונטריל. — On sait que l'édition de 1518 contient des extraits du Yalkout intercalés et précédés des mots פי׳ שמעוני[3]. — Remarquons, enfin, que, dans cette édition, il n'est pas dit que le commentaire appartient à Raschi ; c'est seulement sur II, VIII, 12, qu'on lit le titre פי׳ רש״י.

1. V. Ginsburg, *Introduction to the hebrew Bible*, 725-726.

2. בספרי מדוייק ירושלמי ; מדוייק manque dans les éd. postérieures. — Il semble que les manuscrits orientaux n'étaient pas rares en France ; dans *Pardès*, n° 25, on mentionne un exemplaire babylonien des Prophètes, qui contenait l'indication des Haftarot. Kimhi, *Lexique*, *s. v.* חול, mentionne un ms. correct de Jérusalem.

3. V. Rapoport, dans *Kérem Hémed*, VII, 7 ; Kirchheim, dans *Litteraturblatt des Orients*, 1844, 254 ; Epstein, dans *Ha-Hoker*, I, 134.

II. — Notes sur le « Choix des Perles ».

Tout le monde connaît la collection de sentences intitulée *Choix des Perles* (מבחר הפנינים). Mais on est incertain sur l'auteur de l'original arabe et sur celui de la traduction hébraïque. En se fondant sur une indication de la préface du *Schékel ha-Kodesch* de Joseph Kimhi, on attribue l'original à Salomon Ibn Gabirol, la traduction à Juda Ibn Tibbon. Steinschneider a fait valoir des arguments sérieux, sinon péremptoires, contre la paternité de Gabirol; quant à voir le traducteur dans Juda Ibn Tibbon, le même savant objecte [1] : « Il n'est pas moins singulier que le nom de J. Ibn Tibbon ne se trouve indiqué nulle part en dehors du passage de Kimhi, qui en fait un Sévillan, alors que partout, même dans les épigraphes de son fils Samuel et de son petit-fils Moïse, on le dit originaire de Grenade (מרמורן ספרד). Ce qui pourrait expliquer une interpolation qui fait de lui le traducteur du *Choix des Perles,* c'est qu'il cite cet ouvrage et qu'il a été considéré comme le premier traducteur d'écrits philosophiques. »

Cette question est étroitement liée à celle de l'époque à laquelle a vécu l'auteur ou le rédacteur de notre commentaire des Chroniques. Ce commentaire cite, en effet, dans l'éd. de Venise, 1518, cinq morceaux assez étendus du *Choix des Perles.* Si l'opinion qui fait vivre l'auteur de ce commentaire dans la première moitié du XIIe siècle, est exacte, Juda, né vers 1120, était encore bien jeune à cette époque. De plus, on sait que Juda n'a commencé ses traductions qu'après avoir émigré à Lunel, vers 1150. En Espagne, il n'y avait aucune raison de traduire des ouvrages arabes. La traduction du *Choix des Perles* ne peut donc pas être l'œuvre de Juda Ibn Tibbon.

Mais si l'on écarte les scrupules de Steinschneider et que l'on fasse de J. Ibn Tibbon le traducteur du *Choix des Perles*, le

1. *Die hebräischen Uebersetzungen*, 388. En 1852, dans l'Introduction du *Testament de Juda* édité par lui, Steinschneider ne faisait encore aucune objection contre Ibn Gabirol comme auteur ni contre Juda Ibn Tibbon comme traducteur; rien non plus en 1857 dans sa *Jüdische Literatur*. Mais en 1858 il émet déjà des doutes sur la paternité d'Ibn Gabirol, *Hebr. Bibl.*, VI, 366. Gross, *Gallia*, 282, ne connaît que le Steinschneider de 1852. Mais tandis que Steinschneider disait seulement : « traduit *peut-être* aussi pour Ascher », sans invoquer le Testament de Juda, qui n'en dit rien, Gross écrit sans hésitation : « C'est également sur les instances d'Ascher qu'il traduisit le *Choix des Perles*... (*Testament*, *l. c.*, introduction, p. 11). »

Commentaire des Chroniques ne peut avoir été écrit qu'après 1150, ou, pour mieux dire, après 1160, puisque la première traduction de Juda Ibn Tibbon, celle des *Devoirs des cœurs* de Bahya Ibn Pakouda, a été faite au plus tôt vers 1161 [1].

Il se peut, à la vérité, que les extraits du *Choix des Perles* intercalés dans le Commentaire des Chroniques soient des interpolations postérieures. Dans ce cas, elles perdraient l'importance que leur donnerait leur authenticité, mais elles n'en resteraient pas moins pleines de valeur et d'intérêt.

En effet, elles nous révèlent d'abord un autre titre, inconnu par ailleurs, du *Choix des Perles*, ensuite une introduction différente de celle que nous connaissons par les manuscrits et les éditions [2]. La première citation (sur II, xxvi, 10) est introduite par ces mots : ועל אלו המלכים אמ׳ החכם בספר בחינת העולם ; la quatrième réunit deux chapitres qui sont tout à fait séparés dans nos textes. L'auteur ou l'interpolateur du Commentaire des Chroniques connaissait donc le *Choix des Perles* sous le titre de *Behinat ha-Olam*. Si l'on tient les citations pour interpolées, on pourrait conjecturer que le *Choix des Perles* était réuni dans un manuscrit quelconque au *Behinat Olam* de Yedaya ha-Penini sans porter de titre distinct. Il s'ensuivrait qu'avant 1518 on considérait déjà le *Choix des Perles* comme l'œuvre de Yedaya, ce qui était seulement une hypothèse de Gaulmin.

Mais inversement on ne peut pas identifier l'ouvrage cité dans notre commentaire sous le titre de *Behinat Olam* avec celui de Yedaya, de façon à obtenir la preuve certaine que ces citations sont des interpolations. Car, même si l'on accorde l'identité des deux livres, il est vraisemblable, étant donné que les quatre autres passages sont introduits seulement par les mots ועל זה אמר החכם, que les mots בספר בחינת העולם dans la première citation proviennent d'un copiste ou d'un lecteur à demi-savant.

Les citations de notre Commentaire ne sont pas d'un grand prix pour le texte du *Choix des Perles*; elles concordent en gros avec l'édition de Londres [3]. Les divergences sont secondaires, mais

1. Steinschneider, *op. cit.*, 273.

2. Kirchheim dans *Lbl. d. Or.*, 1844, p. 254, mentionne ces citations sans les examiner. Epstein, dans *Ha-Hoker*, I, 135, y touche aussi brièvement comme citations du *Behinat Olam*.

3. Concordance des citations (dans II Chr.) avec l'édition de Londres, 1859 : 1° sur xxvi, 10 = §§ 498-519 ; 2° sur xxix, 17 = §§ 521-540 ; 3° sur xxx, 28 = § 323-332; 5° sur xxxiv, 28 = §§ 363-371 ; 4° sur xxxiv, 3 = §§ 372-378, 300-310 (après le § 378, qui se termine par הדעות הזכות, vient le § 300 précédé des mots ואמר החכם).

quelques-unes ne sont pas insignifiantes. L'édition de la Bible de Bomberg, 1518, n'étant pas très répandue, on me permettra de réunir ici les variantes :

§ 302 : שיסבול אשה רעה ; 305 : הפסיד את העניו ; 307 : בדבר
ואמר : 328 ; השתיקה תכסה השכל שיחיה בו... : 310 ; ישיגהו החשד
; מהו הצניעות אמר החכמה ומהו הצניעות והנדיבות : 330 ; שאל לחכם
שאין בה מלך נורא, : 365 ; אם לא יהיו בגדיו : 333 ; וסבל העלוב : 337
נמשל : 366 ; ו א מ ר אל תדור בעיר שאין בה שופט צדק ורופא וחכם
ואמר : 377 ; והאולת תכסה העושר : 375 ; לעם יותר : 369 ; המלך כאש
שיש לבורא : 503 ; רוב ממון... מפני שבטוח : 499 ; להוצאת : 498 ; החכם
מדתו : 515 ; רבו כמה יגונים : 510 ; יקטן : 506 ; הימנה : 505 ; טובו
אדם אחד אמר : 527 ; אהבת העולם : 525 ; לכלב רעב : 523 ; ביראתו
; ואמר הפרישות : 533 ; המוכר הכלה בקיים : 529 ; לחכם צוני : 534
מכר : 549 ; כועס תנהו לי : 538 ; ואמר כל לבב : 535 ; ואמר מי ששם
קרקע... אמר להם אני אשימנו.

V. Aptowitzer.

LES MANUSCRITS HÉBREUX

DE LA BIBLIOTHÈQUE DU LOUVRE

M. Léopold Delisle, le maître de la bibliographie française, dont la carrière féconde et la verte vieillesse évoquent, pour nous profanes, le nom de l'inoubliable Moritz Steinschneider, vient de publier, à quatre-vingt-un ans, un gros ouvrage, qu'il présente à la fois comme un hommage à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, dont il est membre depuis cinquante ans, et comme ses adieux à la Bibliothèque Nationale, dont il fut l'actif administrateur général jusqu'en 1905, et qui lui a fourni la matière de ses principaux travaux, entre autres *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque impériale*[1]. Son nouveau livre reprend justement la première partie de ce dernier ouvrage ; il se rapporte aux volumes réunis par les rois de France Charles V et Charles VI dans leur bibliothèque du Louvre et est intitulé *Recherches sur la librairie de Charles V*[2]. Çà et là, M. Delisle a l'occasion de citer des manuscrits écrits en hébreu ou ayant trait à des Juifs. Nous voudrions grouper et compléter ces renseignements, qui se rapportent à une des plus anciennes collections de livres de l'Europe, berceau de la Bibliothèque Nationale. Ils permettent d'enrichir la notice consacrée récemment par M. Schwab, dans la *Jewish Encyclopedia*[3], à l'histoire du fonds hébreu de cet établissement.

Charles V, grand amateur de lettres et de livres, fonda une « librairie » somptueuse, qu'il installa dans son château du Louvre

1. Paris, 1868 ; 3 vol. in-f°.

2. Paris, H. Champion, 1907 ; 2 vol. in-8° de xxv + 442 et 325 p. En tête du premier volume de charmants « Souvenirs de jeunesse ».

3. *Jew. Encycl.*, III, 205-207.

en 1367 ou 1368. Son père, Jean II le Bon, était également un bibliophile. C'est lui qui fit exécuter par Jean de Sy (ou de Cis) une superbe Bible française avec commentaires [1], dont les frais furent mis à la charge des Juifs, et qui ne fut d'ailleurs jamais achevée ; un fragment forme le manuscrit français 15397 [2]. Nous devons ce renseignement à l'inventaire de Gilles Malet, bibliothécaire du roi, inventaire dont nous avons deux copies, éditées par M. Delisle ; on lit dans l'une et dans l'autre : « soixante-deus cahiers de la Bible que commença maistre Jehan de Sy, et laquelle faisoit translater le roi Jehan, que on a fait escripre aus despens des Juifs » [3]. Il paraissait juste de faire copier aux frais de ces mécréants l'Écriture, témoignage de leur aveuglement et de leur perdition. C'est le mot d'un pape disant aux Juifs qui lui apportent processionnellement leurs livres saints : « Nous acceptons la Loi qui vous condamne. »

On sait que Jean le Bon, pressé d'argent, rappela en 1360 les Juifs expulsés ; il leur assura, moyennant finances, toutes sortes de garanties et de privilèges [4], ce qui ne l'empêchait pas, on le voit, de recourir à certaines exactions. Celle-ci décèle la même arrière-pensée théologique qu'on lit entre les lignes du projet d'ordonnance sur les Juifs tout récemment publié par M. Jusselin [5], quoique nul indice intrinsèque ne permette de le rapporter précisément à cette époque, comme le voudrait l'éditeur. Contrairement aussi à l'avis de M. Jusselin, il nous semble que ce document, d'après l'esprit qui s'y manifeste, émane d'un membre du clergé plutôt que d'un légiste ; les mesures décrétées contre les Juifs trahissent généralement leur origine ecclésiastique et, pour comprendre la politique des rois de France à leur égard, il faut voir la main de l'Église poussant le pouvoir séculier.

Charles V, qui avait provoqué le retour des Juifs pendant la captivité de son père, leur continua, quand il fut monté sur le trône, la bienveillance qu'il leur avait montrée comme dauphin. C'est ce qu'a établi, en particulier, il y a une trentaine d'années, Siméon Luce, qui rapporte à ce propos l'un des témoignages de

1. Sur ce personnage et la Bible qui porte son nom, v. S. Berger, *La Bible française au moyen âge* (Paris, 1884), p. 238-243.

2. Delisle, *op. cit.*, I, 328 et n. 2 ; cf. p. 146 et 406-410.

3. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*, III, 117, col. 2.

4. Graetz, VIII, 3e édit., 4-6 (trad. française, IV, 286) ; I. Loeb, *Les Expulsions des Juifs de France au XIVe s.*, 4-14 (= *Jubelschrift Graetz*, 42-52). Cf. *Jew. Encycl.*, V, 463 *a*. Is. Loeb a montré que les Juifs chassés en 1306, rappelés en 1315, avaient été de nouveau chassés en 1322.

5. *Revue*, LIV (1907), 142-146.

sympathie qu'il leur donna et qui, « pour être tout littéraire, n'en est pas moins touchant »[1]. D'après lui, M. Delisle rapporte le fait en ces termes : « En 1372, il (Charles V) se fit remettre par Gérard de Montaigu[2] des livres hébraïques qui étaient déposés au Trésor des chartes, et dont les uns furent incorporés dans la librairie du Louvre et d'autres prêtés à des Juifs, notamment à un nommé Menecier. Huit volumes hébreux furent mis à la disposition de l'astrologue du roi, maître Thomas de Boulogne[3]. » Siméon Luce a publié et M. Delisle réédite l'inventaire de cette répartition de livres hébreux provenant sans doute de confiscations opérées sur les Juifs à diverses époques[4]. La première catégorie comprend « les livres des Juyfs... lesquels nous avons prestés à Menecier le Juyf et autres Juyfs demourans à present à Paris, le XXIe d'avril, l'an de grace mil CCC soissante et douze ». Dans la triple liste qui suit figurent des livres bibliques, des commentaires, des pièces de calde, c'est-à-dire de targoum, des dictionnaires de la Bible, c'est-à-dire des *glossaires hébreux-français*, deux petits livres de médecine, un petit livre d'expériméns, etc.

Pour la seconde catégorie, S. Luce dit que « quoique Charles V ait cru devoir retenir par devers lui les manuscrits de cette catégorie pour les mettre en sa librairie, M. Léopold Delisle ne les a retrouvés dans aucun des catalogues de cette précieuse collection du château du Louvre, premier noyau de notre Bibliothèque Nationale ». M. Delisle[5] dit, en effet, que quoiqu'il y ait eu des livres hébraïques dans la librairie de Charles V, aucun des anciens inventaires n'en mentionne. « Je ne crois pas, ajoute-t-il, qu'il faille prendre pour un livre hébraïque l'ouvrage indiqué dans l'article 715 comme « escript de lettre de Juifs », puisque cet ouvrage était « partie en latin et partie en espagnol ». C'était plutôt, en effet, quelqu'une de ces lettres apocryphes qu'on faisait circuler, en Espagne particulièrement, contre les Juifs pour prouver leurs prétendus crimes.

Cependant Siméon Luce cite, après M. Delisle, une note latine de Gérard de Montaigu, qui résume sommairement les faits énoncés dans l'inventaire, et dont le texte a été publié par Bordier

1. S. Luce, *Les Juifs sous Charles V et le fonds hébraïque du Trésor des Chartes en 1372*, dans la *Revue historique*, VII (1878), 362-70.

2. Garde du Trésor des Chartes et secrétaire du roi.

3. Delisle, *op. cit.*, p. 53.

4. *Ibid.*, Appendice IX, p. 376-378. L'original est aux Archives Nationales, section historique, J 476, n° 9.

5. *Le Cabinet des manuscrits*, I, 48 et n. 1.

dans sa description des Archives [1]. Il suffisait de suivre cette piste pour être en mesure de s'assurer que ces manuscrits existent encore aujourd'hui, et nulle part ailleurs qu'à la Bibliothèque Nationale.

En effet, Bordier rapporte cette notice, tirée d'une des éditions de la grande Préface écrite par Gérard de Montaigu, en signalant l'existence aux Archives de « deux liasses (boîtes 1 et 2) de volumes ou cahiers en hébreu (contenant diverses parties de la Bible) confisqués à des Juifs expulsés de France au XIIIe (*sic !*) siècle ». Ces deux liasses, qu'il ne décrit pas autrement, ne figurent pas dans le dernier inventaire des Archives Nationales parce qu'elles ont été transportées à la Bibliothèque Nationale (alors Impériale) en 1862, lors de l'échange qui fut ordonné entre ces deux établissements scientifiques. M. Delisle, relatant cette opération, dit : « Les Archives remettent à la Bibliothèque les volumes hébraïques déposés au Trésor des Chartes depuis qu'ils avaient été confisqués sur les Juifs [2]. » Ces volumes ont été compris dans le Catalogue des manuscrits hébreux, ainsi que le rapporte Taschereau dans son Rapport au ministre : « Les manuscrits, écrit-il, entrés à la Bibliothèque par suite de cet échange sont fort anciens et paraissent devoir être ceux dont Gérard de Montaigu parle, au temps de Charles V, dans son Inventaire du Trésor des Chartes, et qu'on suppose avoir été confisqués sur les Juifs par ordre de Philippe le Bel [3]. »

Malheureusement on a négligé de dresser, en 1862, l'inventaire de cet échange, de sorte qu'il faut feuilleter tout le Catalogue pour retrouver les manuscrits en question. Ce sont les numéros actuels 78 (Onkelos), 302 (glossaire hébreu-français), 633 à 639 (siddours et mahzors); du moins ce sont ceux dont la provenance est indiquée [4]. Le n° 302 est le *Glossaire hébreu-français* édité par MM. Lambert et Brandin en 1905. En décrivant ce manuscrit, A. Darmesteter, négligeant la mention du Catalogue, ne s'expliquait pas sa présence à la Bibliothèque Nationale [5]. Mais les éditeurs, tout en

1. H.-L. Bordier, *Les Archives de la France, ou Histoire des Archives de l'Empire...* Paris, 1855, p. 168. L'original est à la Bibliothèque Nationale, ms. latin 9835.

2. *Le Cabinet des manuscrits*, II, 307.

3. *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque impériale*, p. v, n. 1.

4. Steinschneider, dans la concordance qu'il a dressée des numéros actuels du Catalogue et des numéros des différents fonds (*Z.f.H.B.*, VI [1902], 150-156), n'indique pas la provenance de chaque manuscrit du Supplément.

5. *Gloses et glossaires hébreux-français*, dans la *Romania*, I (1872), 163 (= *Reliques scientifiques*, I, 182).

avouant n'avoir rien trouvé sur l'histoire même du manuscrit, considéraient déjà comme « plus que probable qu'il a fait partie des livres hébreux confisqués sur les Juifs et déposés au Trésor des Chartes »[1]. On voit que cette hypothèse est assez fondée.

M. Delisle, qui a dépensé tant de science et de sagacité pour reconstituer la bibliothèque de Charles V, ne se doutait pas qu'il avait tout près de lui des manuscrits qui en avaient fait partie. Il est vrai que ce sont des manuscrits hébreux.

Quant au « nommé Menecier » qu'il cite, c'est évidemment le fameux Menecier de Vesoul qui négocia le retour de ses coreligionnaires sous Jean II et reçut ou plutôt acheta la charge de recueillir les taxes qu'ils devaient acquitter[2]. Originaire de Franche-Comté, c'était un des principaux changeurs de Vesoul[3]. En 1348, à la suite de la Peste noire, il fut arrêté avec d'autres Juifs de cette ville et impliqué dans l'accusation d'empoisonnement des puits et fontaines ; on en voulait surtout à leur argent. Il s'évada avec quatre de ses co-détenus, mais fut repris et finalement condamné au bannissement. Il n'en fit pas moins de brillantes affaires et étendit si bien ses relations qu'un an après l'avènement de Charles V, il prenait, dans les actes et sur son enseigne, le titre pompeux d'argentier du roi de France (1365)[4]. Il jouissait d'un certain crédit auprès de Charles V[5], qui le dispensa en même temps que le rabbin Matatia du port de la rouelle. Cette exemption est ainsi libellée : « Exceptez tant seulement Manessier de Vezou, sa femme et ses enfants, et Johannen, son gendre, maistre Mathatias et sa mère et Abraham son fils[6] ». Maistre Mathatias est Matatia b. Joseph, qui fut grand-rabbin de France sous Charles V et eut pour successeur son fils Yohanan[7]. Graetz a supposé que ce dernier est

1. M. Lambert et L. Brandin, *Glossaire hébreu-français du XIIIe siècle*, I, n. 4.

2. Voir, sur ce personnage, Graetz, VIII, 3e édition, 4-8, 33-34 (trad. française, IV, 286-287) ; Is. Loeb, *loco citato*, 3-4, 16-18 (41-42, 54-56) ; L. Lazard, *Un Juif français du XIVe siècle. Menessier de Vezou*, dans *l'Annuaire des Archives israélites*, VII (1890), 52-56 (= *Archives israélites*, LI [1890], 196-197). Cf. Jacobs, dans *Jew. Encycl.*, VIII, 290-291.

3. Je ne sais d'après quels textes Is. Loeb suppose et M. Lazard affirme la parenté de Menecier avec son confrère et compatriote Héliot de Vesoul.

4. J. Morey, dans *Revue*, VII (1883), 26, 27, 33. Cf. Gauthier, *ibid.*, XLIX (1904), 9.

5. Toutefois, vers 1360, à la suite d'un procès avec son associé Jacob de Pont-Sainte-Maxence, il fut condamné à faire amende honorable au roi et au Parlement et à deux autres... amendes (I. Loeb, *loc. cit.*, 16-18 [54-56]). Mais, ajoute Loeb, il recouvra bientôt son crédit à la cour, ce que prouve aussi le fait qui nous occupe.

6. *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, V, 498.

7. Voir, sur ces deux rabbins, Brüll, *Jahrbücher*, I, 91-99, et Gross, *Gallia judaica*, 532-534 ; sur le second, en outre, Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens und*

le même que « Johannes », ou, en d'autres termes, que Menecier de Vesoul et Matatia ben Joseph avaient marié leurs enfants ; cette hypothèse, assez vraisemblable, a été adoptée par Brüll et par M. Gross[1].

Ce n'est pas tant pour lui-même que pour ses coreligionnaires, dont il était l'agent, et surtout pour Matatia, dont il était le parent[2], que Manecier reçut de Charles V une partie des manuscrits du Trésor des Chartes, livres bibliques et rituels, destinés à la prière et à l'étude. Matatia paraît avoir été amateur de manuscrits. S'il n'est pas prouvé que, comme l'avance Graetz[3], il ait fait copier le Talmud, il est certain qu'il en acheta un exemplaire, où il inscrivit son nom à la place de celui du précédent possesseur. C'est actuellement le fameux manuscrit de Munich, qui a servi de base à Rabbinowicz pour ses *Dikdoukê Soferim*[4]. Un autre manuscrit qui a appartenu à Matatia et qui pourrait être de ceux que le roi prêta (on dirait mieux : rendit) aux Juifs de Paris, est un Séfer Tora cité par Joseph Colon, le rabbin italien du xve siècle, comme appartenant à Abraham Trèves, petit-fils de Joseph Trèves, et remontant à Matatia Trèves[5]. Yohanan b. Matatia, qui appartenait à la

der Cultur der Juden in Frankreich und Deutschland, 247-249, et I. Lévi, dans *Revue*, XXXIX (1899), 85-88 et 90-94; cf. le même, dans *Revue*, XLIII (1901), 281-282, et dans *Jew. Encycl.*, V, 465.

1. Graetz, *loc. cit.*, 9, n. 1 ; Brüll, p. 92 (sauf qu'il fait par erreur de Manecier le beau-frère de Matatia) ; Gross, 532. — Quant à Abraham, on ne sait rien de lui ; voir cependant une hypothèse assez fragile de Brüll, p. 99, n. 46. Si je ne craignais d'ajouter une nouvelle hypothèse, je serais tenté de le rapprocher d'Abraham b. Matatia מטריאש, nommé dans un manuscrit du *Séfer ha-Nayyar* (Gross, dans *Revue*, VII, [1883], 77), et qui paraît bien appartenir à la même famille (idem, *Gallia*, 242-243 ; cf. *Revue*, LIV [1907], 87 et plus bas, n. 5).

2. C'est sans doute grâce à leur parenté avec Manecier que Matatia et son fils furent reconnus par le roi grands-rabbins des Juifs de France, comme en témoigne leur contemporain Isaac b. Schéschet (*Consultations du Ribasch*, n° 271).

3. Graetz, *l. c.*, 10 et note (trad. franç., IV, 288). Il songe au manuscrit de Munich.

4. V. Steinschneider, *Die hebräischen Handschriften... in München*, 2e éd., p. 60 (ajouter à la bibliographie : M. Schwab, *Un manuscrit hébreu-parisien à Munich*, dans les *Mémoires du Congrès provincial des orientalistes*, 1874, 54-68 ; Renan, *Les Écrivains juifs français*, 65).

5. *Consultations du Mahariq*, n° 122 (28 *c* Crémone) : והנה הוגד לי על דרך האמת כי יש ספר תורה ביד רבי אברהם טרוויש יצ"ו בן בנו של מהר"ר יוסף טרוי"ש ז"ל שבא ממהר"ר מתתיה טרווי"ש ז"ל.... — Un fils de Matatia, Joseph, fit copier à son usage, en 1391, « le Livre du papier » (ס' הנייר), manuscrit qui a appartenu à Halberstamm et qui est maintenant à la Bodléienne, 2696 (Catalogue Neubauer-Cowley, II, 89), v. Halberstamm, cité par Rabbinowicz, *Dikdoukê Soferim*, II, *i. f.*; Brüll, *loc. cit.*, 99 ; Neubauer, *Rapport sur une mission dans l'Est de la France...*, 22-23 ; *Les Écrivains*, 63-65 ; Gross, dans *Revue*, VII (1883), 74 (vers 1391) ; *Gallia*, 208 (en 1392 ; manque dans l'Index, *s. v. Joseph ben Matatia de Paris* idem, [pourquoi de Paris ?]), 242 (vers 1392 ; « voir plus haut » se rapporte à la p. 208), 532.

célèbre famille Trèves, émigra en Italie après l'expulsion des Juifs de France.

Avant de quitter Charles V, signalons que, dans une lettre qui aurait été écrite par ce roi à Gilles Malet, mais que M. Delisle considère comme l'œuvre d'un faussaire (elle fait actuellement partie du Musée Thomas Dobrée à Nantes), il est question de « deus Juiz », qui étaient venus présenter au roi des livres, que celui-ci charge son bibliothécaire d'expertiser [1].

Nous retrouvons Malet sous Charles VI, auprès duquel il exerçait les mêmes fonctions, un peu après l'expulsion définitive des Juifs en 1394. Toute une « collection de livres hébraïques fut livrée à Gilles Malet vers 1397 : elle se composait de cent quatorze volumes, de quatre rôles [rouleaux] et d'une quantité de cahiers de la Bible ou du Talmud, qu'on avait trouvés, après l'expulsion des Juifs, dans une maison du faubourg Saint-Denis ayant pour enseigne un porcelet » [2]. M. Delisle emprunte ce renseignement à Sauval [3], sans dire que l'exactitude en a été révoquée en doute depuis longtemps par Jourdain dans son *Mémoire historique sur la Bibliothèque du Roy* [4] : « Pour montrer, dit-il, combien ce fait est douteux, il suffit d'observer que Malet lui-même n'en parle en aucune manière dans son inventaire ; quoyque ces livres fussent en langue qu'il ignoroit sans doute, il n'auroit pas manqué du moins d'en faire mention en général. » L'argument serait péremptoire si Sauval ne donnait pas des chiffres précis. Taschereau est aussi sceptique, mais plus embarrassé que son prédécesseur [5] : « En s'appuyant sans doute sur un texte mal interprété, Sauval a voulu faire remonter l'origine du fonds hébreu de la Bibliothèque impériale

Sur Joseph, v., en outre, E.-N. Adler, dans *Revue*, XXXIX (1899), 89, et I. Lévi, *ibid.*, XLIII, 282. M. Gross et M. I. Lévi l'indentifient avec le « maistre de la loy » Joseph de Trèves qui commerce à Dijon de 1378 à 1391 (Simonnet, *Juifs et Lombards*, 212, [*Mémoires de l'Académie de Dijon*, 1865]; Gauthier, dans *Revue*, XLIX [1904], 14, n. 4, 254).

1. Delisle, *op. cit.*, p. 337 et s.

2. *Ibid.*, p. 130.

3. *Histoire et antiquitez de la ville de Paris*, livre X, II, 520. Cf. la citation que Boivin (ms. français 22571, p. 89) fait du texte de Sauval d'après le manuscrit original de la bibliothèque du chancelier (Note de M. Delisle). Boivin, dans son *Mémoire pour l'histoire de la Bibliothèque du Roy* (nouv. acq. fr. 1328 ; copie dans le ms. fr. 22571), cite le passage de Sauval, dont l'ouvrage était encore inédit, mais se montre fort sceptique.

4. En tête du *Catalogue des Livres imprimez de la Bibliothèque du Roy*, Théologie, 1re partie, p. v. — Cf. A. Franklin, *Les anciennes bibliothèques de Paris*, II, 120, n. 2.

5. *Loc. cit.*, p. III.

au temps de Charles VI, et l'a donné comme étant, dans son principe, un produit de confiscations opérées sur les Juifs en 1397. Il serait difficile d'établir quel fut le sort de ces livres confisqués, s'ils ne furent pas rendus plus tard[1] aux Israélites sur lesquels ils avaient été saisis, s'ils ne devinrent pas l'objet de dons royaux, ou quelle autre voie ils prirent; ce qui est constant, c'est que dans un inventaire de la Bibliothèque de Blois, réunie à celle de Fontainebleau, en 1544, sous le règne de François Ier, on trouve mentionnés trois volumes seulement en langue hébraïque. »

Rapportant le renseignement de Sauval, M. Delisle ajoute, pour être complet : « L'expulsion des Juifs est rapportée à l'année 1393 dans la Chronique du religieux de Saint-Denis. » C'est ce que le vieil historien de Paris avait remarqué au même endroit avec plus d'humour : « Car ce ne fut ni en 1386, comme le prétendent Cohen et Gantz[2], ni en 1393, ainsi que l'assure la Chronique manuscrite, ni en 1395 non plus, quoi qu'en puissent dire Genebrard et Hottingerus, mais bien en 1394, le trois Novembre, comme il paroît par deux Déclarations du dix-sept Septembre de la même année[3]. Et il ne faut pas s'étonner que les Auteurs ici que je viens de nommer l'ayent ignorée, puisqu'ils ne sont venus que deux cens ans depuis, mais il est estrange que l'Auteur anonyme de la Chronique manuscrite, qui vit chasser les Juifs, raconte ce bannissement treize ou quatorze mois plus tôt ; si bien qu'après cela, je ne sais plus où j'en suis, ni quelle foi on doit ajoûter aux Historiens contemporains. » M. Delisle a identifié la « Chronique manuscrite » avec le Religieux de Saint-Denis, qui a été édité depuis[4]. Seulement il faut dire que ce chroniqueur ne date pas chaque événement en particulier, mais groupe en un livre tous les événements d'une année, et qu'il fait commencer l'année à Pâques, de sorte que pour s'expliquer, au moins en partie, la date de 1393, il suffit qu'on ait songé à inquiéter les Juifs dans les premiers mois de 1394 nouveau style. Mais à quoi bon insister? Signalons à nos érudits le mémoire d'Isidore Loeb sur *Les expulsions des Juifs de France au XIVe siècle*[5], où il a élucidé ce chapitre si compliqué par l'arbitraire des rois autant que par celui des chroniqueurs.

1. Quand donc ? — De même dans *Le Cabinet des manuscrits*, I, 48, n. 7.
2. Joseph ha-Cohen et David Gans, les deux chroniqueurs juifs.
3. Sauval vise ici les « Lettres » et « l'Exécutoire » publiés dans *les Ordonnances des rois de France*, VII, 675-676.
4. *Chronique du religieux de Saint-Denis*, livre XIV, chap. XVII, éd. L. Bellaguet, Paris, 1840 (Collection de documents inédits sur l'histoire de France), t. II, p. 119-123.
5. Paris, 1887 (tirage à part de la *Jubelschrift Graetz*).

Parmi les manuscrits de la bibliothèque du Louvre qui sont venus jusqu'à nous, il en est deux, des plus précieux, à l'histoire desquels sont mêlés des Juifs. Voici ce que dit M. Delisle du premier, qui est « Le Contenant de Rhasès », c'est-à-dire l'Encyclopédie médicale (*El-Hawi*) de Abou Bekr Mohammed ibn Zakariyya el-Razi : « Charles d'Anjou, en ayant reçu du kalife de Tunis un exemplaire du texte arabe, le fit traduire par le Juif Farag, originaire de Girgenti, qui exécuta son travail en 1278 et 1279. » Le comte Durrieu a retrouvé ce volume dans le manuscrit latin 6912 de la Bibliothèque Nationale, où on lit dans le titre final, f° 189 v° : « facta... per manus magistri Faragii, filii magistri Saleni de Agrigento, devoti interpreti ejus [regis Karoli][1] ».

D'abord, l'identification du manuscrit de la Bibliothèque Nationale a déjà été faite par Michele Amari[2], qui a travaillé dans cet établissement pendant son long séjour à Paris[3]; ses droits de priorité sont d'ailleurs reconnus par le comte Paul Durrieu, dans son article intéressant et assez peu connu[4]. Il y raconte, d'après les documents conservés aux Archives de Naples, que Charles d'Anjou, protecteur de l'école de Salerne et promoteur de traductions des médecins arabes, demanda officiellement au souverain de Tunis un exemplaire de l'*El-Hawi* et, ayant reçu le précieux manuscrit, « en confia aussitôt la traduction à un de ses interprètes ordinaires pour la langue arabe, le Juif Farag ou Farach Moyse, fils de Salem, originaire de Girgenti en Sicile, directeur de l'école de Salerne, le même dont une fausse interprétation du texte contenant les mots de *Carolus primus* a fait à tort, sous le nom de Farragut ou Ferraguth, un médecin de Charlemagne[5]. La traduction, commencée le 6 février 1278, était achevée à Naples le 13 février 1279; elle fut approuvée par les médecins du roi, les docteurs de Naples et de Salerne. »

1. Delisle, p. 271-272.

2. La belle biographie du célèbre arabisant et patriote italien par M. Hartwig Derenbourg a été récemment rééditée, augmentée d'un chapitre nouveau, dans les *Opuscules d'un arabisant* (Paris, 1905), p. 89-242.

3. Amari y est revenu à plusieurs reprises, en dernier lieu dans sa *Guerra del Vespro siciliano*, 9e éd. (Milan, 1886), III, 483.

4. P. Durrieu, *Un portrait de Charles I d'Anjou*, dans la *Gazette archéologique*, XI (1886), 192 et s.

5. Cette vieille histoire, dont on trouvera les principales sources dans I. Bédarride, *Les Juifs en France, en Italie et en Espagne*, p. 459, n. 12, est encore reproduite dans la *Jew. Encycl.*, *s. v. Charlemagne*, III, 677 *a*. Elle est implicitement corrigée dans Graetz, VII, 188 (trad. française, IV, 215), où il faut rectifier « Ibn » en « ben », comme l'a fait remarquer Harkavy dans les notes sur le tome V de la trad. hébraïque de Rabbinovitz, p. 20.

Le manuscrit de la traduction fut recopié avec un grand luxe et orné d'enluminures ; c'est cette copie que possède la Bibliothèque Nationale. Ce qui en fait l'intérêt pour nous, ce sont les trois miniatures du début[1]. Elles représentent respectivement Charles d'Anjou remettant à Faradj le traité à traduire, le médecin juif à l'œuvre dans sa cellule, enfin le même personnage recevant des mains du roi les honoraires de son travail. Ce qui a surtout frappé M. Durrieu dans ces miniatures de l'enlumineur Giovanni, moine du Mont-Cassin, « c'est une tendance incontestable à la recherche de l'individualité dans les physionomies, une intention évidente du portrait. Voyez, par exemple, comme on retrouve bien les traits caractéristiques du type sémitique sur le visage, au nez fortement recourbé, du médecin juif Fardj... Nous sommes en présence d'un véritable artiste, sans doute fort incomplet encore, mais qui se préoccupe certainement de la nature et du modèle, au lieu de se borner à suivre des formules de convention[2]. »

La notice du comte Durrieu n'échappa pas à la perspicacité de David Kaufmann. Kaufmann, qui joignait à la science consommée d'un érudit le goût délicat d'un artiste, salua avec un véritable enthousiasme ce portrait qui immortaliserait les traits d'un savant juif de la fin du XIIIe siècle, et dont il alla jusqu'à considérer la découverte comme « une des surprises les plus inattendues de la littérature juive ». « Nous n'hésitons pas un seul instant à reconnaître dans le portrait de Faradj une reproduction fidèle et authentique. Du reste, l'art de Giovanni s'est élevé dans ce portrait à la perfection. Il a représenté trois fois notre héros... Nous ne doutons pas qu'un artiste ne distingue dans ces trois scènes les traits d'ensemble qui doivent composer le portrait parlant de Faradj. L'image qui le représente au travail est parfaite d'expression. Cette petite miniature est inoubliable quand on l'a une fois bien regardée[3]. » Que dirai-je après ces deux juges experts ? Que j'ai attentivement examiné ces miniatures dans le manuscrit même et que je n'ai pas été autrement frappé par leur caractère vivant et individuel. Même dans la troisième, où les traits sont le plus accusés, c'est le portrait conventionnel du Juif au nez crochu.

Rassurons-nous d'ailleurs. Faradj ben Salem, appelé aussi Moïse Faradj de Girgenti, est connu autrement que par ce portrait, et

1. Reproduites *ibid.*, pl. 23.
2. *Ibid.*, p. 199.
3. D. Kaufmann, *Un portrait de Faradj, le traducteur*, dans la *Revue*, XIX (1889), 152-154.

M. Delisle aurait pu renvoyer tout au moins à l'ouvrage monumental de Steinschneider sur les traductions hébraïques, qui fut jadis couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres [1]. En ouvrant la *Jewish Encyclopedia*, à l'art. Faradj, on avait toutes les indications désirables [2].

La même Encyclopédie pouvait renseigner M. Delisle sur le second manuscrit ; il est vrai qu'elle aurait pu aussi l'égarer. Mais citons d'abord notre auteur. « Au mois de novembre 1381, D. Juan, duc de Gérone, fils aîné de Pierre V, roi d'Aragon, fit remettre à Guillaume de Courci, pour l'offrir au roi de France, une mappemonde qui était déposée dans les Archives de la couronne à Barcelone, et qui était l'œuvre d'un Juif nommé Cresques [3]. » M. Delisle s'en réfère à une étude de M. Hamy, dont on nous permettra d'indiquer la substance, plusieurs auteurs l'ayant mal comprise ou n'en ayant pas tenu compte [4]. M. Hamy y publie deux lettres conservées dans les archives de la couronne d'Aragon et qui émanent de D. Juan, plus tard roi d'Aragon sous le nom de Juan I. Le 5 novembre 1381, D. Juan, voulant faire un présent au nouveau roi de France, le jeune Charles VI, résolut de lui envoyer une mappemonde précieuse. Il ordonna à l'auteur, « Cresques lo juheu, qui lodit mapamundi a fet », et qui devait se trouver dans la juiverie de Barcelone, de fournir à Guillaume de Courcy toutes les informations utiles à répéter au roi de France. Ce n'est donc pas, conclut M. Hamy, le fameux atlas catalan de la Bibliothèque Nationale, qui se trouvait au Louvre en novembre précédent et est noté dans le récolement de 1380 et nous ne connaissons pas l'origine de l'atlas de Charles V, antérieur de cinq ans à l'envoi de D. Juan. Toutefois, nous sommes autorisés, « dans une certaine mesure, à attribuer provisoirement à ce même cartographe la paternité d'un mapamundi envoyé probablement quelques années plus tôt à la cour de France dans des conditions toutes semblables ».

Si spécieuse que soit cette hypothèse, une chose est certaine,

1. *Die hebräischen Ubersetzungen*, 975. — Moïse ou Faradj ben Salem ne pourrait-il pas être identique avec Moïse ben Salomon de Salerne, commentateur du Guide des Égarés (*ibid.*, 433-434) et controversiste (*Les Rabbins français*, 570-571) ?

2. *Jew. Encycl.*, V, 342-343. L'auteur ne cite du reste ni l'article de M. Durrieu, ni celui de D. Kaufmann, tout en reproduisant deux des miniatures.

3. Delisle, p. 129.

4. E. T. Hamy, *Cresques lo Juheu, note sur un géographe juif catalan de la fin du XIVe siècle*, Paris, 1891, 7 p. (Extrait du *Bulletin de géographie historique et descriptive*, 1891, 218-222). Cf. la recension de M. Israël Lévi, *Revue*, XXV (1892), 129-130.

c'est qu'il faut distinguer l'atlas catalan de 1375 de celui qui fut envoyé à Paris en 1381 et qui est l'œuvre du Juif Cresques. Mais les auteurs qui se sont occupés de ce cartographe, même après M. Hamy, ne les en ont pas moins confondus.

L'atlas catalan de 1375 est justement célèbre; c'est un des trésors de la Bibliothèque Nationale[1]. Minutieusement décrit par Buchon, qui l'a fait lithographier[2], il a été superbement reproduit par le procédé de l'héliogravure dans le *Choix de documents géographiques conservés à la Bibliothèque Nationale*[3], puis dans le Périple du célèbre explorateur Nordenskiöld[4], où l'a pris M. Jacobs pour illustrer son article « Chartography » de la *Jewish Encyclopedia*[5], comme étant de la main de Cresques.

Cette paternité est généralement admise sur la foi d'un archéologue espagnol, D. Gabriel Llabrés[6]. Sans indiquer ses références, il retrace la vie de Jafuda Cresques, fils de Cresques Abrae, qui travaillait à Majorque, de 1381 à 1394, à la confection de cartes et de boussoles, et qui peignit, entre autres, à la fin de 1381, une mappemonde envoyée au roi de France : c'est, d'après cet auteur, la célèbre mappemonde de Bouchon (*sic*). En 1391, à la suite du sac de la juiverie de Palma, il aurait pris le nom de Jaime Ribes[7] et se serait établi à Barcelone; et c'est encore lui qu'en 1438, c'est-à-dire quarante ans plus tard, Henri le Navigateur, fils de Joâo I, aurait appelé, sous le nom de Mestre Jaime de Majorque, à la direction de l'académie maritime qu'il fonda à Sagres, et qui fut l'école des grands navigateurs portugais. Quelle carrière accidentée ! « Il nous paraît certain, conclut le savant espagnol, quoique nous ne puissions fonder notre opinion sur des documents sûrs, que Jafuda Cresques, devenu Jaime Ribes, le cosmographe du roi d'Aragon, le grand maître de la brillante pléiade des cartographes majorquins,

1. Mss. espagnols, n° 30 (ancien 119). V. le Catalogue de M. Morel-Fatio, p. 40.

2. J. A. C. Buchon, *Notice sur un atlas en langue catalane de l'an 1374*, 2 vol. (le second formant la lithographie). Le faux-titre la donne comme tirée des *Notices et Extraits*, tome XIII; elle a paru seulement, et sans la gravure, dans le tome XIV, 2e partie, Paris, 1841. V. aussi *l'Atlas* de Santarem (Paris, 1842 et suiv.), pl. XXX-XXXII.

3. Paris, 1883 ; gr. in-folio.

4. A. E. Nordenskiöld, *Periplus. An Essay on the early history of charts and sailing-directions*, trad. angl. de F. A. Bather. (Stockholm, 1897 ; gr. in-8°), pl. XI-XIV (cf. p. 58-59).

5. *Jew. Encyct.*, III, grav. hors texte entre les pages 678 et 679.

6. *El Maestro de los cartógrafos Mallorquines. Jafuda Cresques*, dans *Boletin de la Sociedad arqueológica Luliana*, Palma, tome III (1890), 310-311.

7. Cette identification avait déjà été proposée par J. M. Quadrado, *La Juderia de la ciudad de Mallorca en 1391*, dans *Boletin ae la Real Academia de la Historia*, IX (1886), 309, n. 1. Mais M. Hamy a fait observer avec raison qu'elle était fort fragile, Jaime Ribes figurant comme hôtelier et logeur. Cf. Israël Lévi, *loc. cit.*

est le même que Maese Jacome de Majorica, premier directeurde l'école nautique de Sagres en Portugal, institution qui contribua tant à la création du grand empire colonial du Portugal ». A première vue, cette double identification paraît fort douteuse.

Néanmoins D. Cesareo Fernández Duro, un des meilleurs connaisseurs de la littérature relative à Christophe Colomb, a adopté cette « découverte » de son confrère [1] ; et, depuis, deux hébraïsants ont emboîté le pas aux deux érudits espagnols, sans donner plus de preuves : d'abord Kayserling, dans son Christophe Colomb [2], puis M. Jacobs dans son Histoire des découvertes géographiques [3]. L'un et l'autre citent la notice de M. Hamy, mais n'en continuent pas moins à attribuer — le second avec un peu moins d'assurance — l'atlas de 1375 au Juif Jafuda Cresques [4]. Ainsi se font les vérités scientifiques.

N'est-il pas vrai que de menus faits, replacés dans leur cadre et convenablement interprétés, peuvent être aussi suggestifs, comme on dit aujourd'hui, que des événements considérables ? Derrière les quelques notes que nous avons réunies, il semble que c'est l'histoire des Juifs au moyen âge qui se profile, en quelque sorte, sous sa double face : d'une part, les Juifs de France, maltraités, pillés, expulsés, mais conservant jusque dans leur abaissement l'attachement à leur foi et le culte de leurs livres saints ; d'autre part, les Juifs d'Espagne et d'Italie, traités plus humainement, concourant activement au mouvement intellectuel, devenant médecins, traducteurs, géographes, héritiers des médecins grecs et arabes, précurseurs des navigateurs et des explorateurs du xve siècle, propagateurs de la science et rouliers de la pensée.

En faveur de cet intérêt, on nous pardonnera d'avoir ravaudé quelques lambeaux de bibliographie. Nous n'avons fait que suivre l'exemple de M. Léopold Delisle, nous imaginant que des manuscrits dus à des Juifs méritaient d'être décrits avec autant de soin que les autres.

M. Liber.

1. *Los Cartógrafos Mallorquines, Angelino Dulcet, Jafuda Cresques*, dans *Boletin de la Real Academia de la Historia*, XIX (1891), 366-377.

2. M. Kayserling, *Christoph Columbus und der Antheil der Juden an den spanischen und portugiesischen Entdeckungen* (Berlin, 1894), 5-8.

3. *Story of Geographical Discovery*, 60-62. Je n'ai pu trouver cet ouvrage, mais il est résumé pour cette question dans la notice de M. Jacobs sur Cresques, dans la *Jew. Encyclop.*, IV, 354 *a*. — Le lecteur attentif corrigera d'après les indications données ici les références inexactes de Kayserling et de M. Jacobs.

4. De même Nordenskiöld, *op. cit.*, *Addenda*, p. x, avec cette référence inexacte : C. F. Duro, dans *Bol. Soc. Geogr. Madr.*, XXXI, 1891, 293.

MONTAIGNE A ROME

Montaigne, qui a toujours été aimé en France, bénéficie aujourd'hui d'un regain de faveur. La ville de Bordeaux, dont il fut le maire si peu intrépide, publie une édition municipale de ses *Essais*, œuvre d'un professeur qui vient d'écrire par la même occasion l'histoire de sa pensée [1], et tant est grand l'intérêt qui s'attache à ses œuvres que même son *Journal de Voyage* a eu tout récemment les honneurs presque superflus d'une réédition, où nous avons glané quelques notices qui peuvent intéresser l'historien des Juifs de Rome et compléter les monographies de MM. Berliner et Rieger [2].

Montaigne venait de publier deux livres d'*Essais* quand il se mit en voyage, le 22 juin 1580, à la fois pour soigner sa maladie et pour voir le monde. Il était accompagné d'un secrétaire à qui il dictait ses impressions; à la fin, cependant, il tint lui-même la plume. Cette relation fut retrouvée au XVIIIe siècle au château de Montaigne et publiée en 1774 [3]. Elle est reproduite dans le Montaigne de

1. F. Strowsky, *Montaigne* (Paris, Alcan, 1906). Ce volume fait partie de la collection des « Grands philosophes », à laquelle nous devons, entre autres, l'Avicenne et le Gazali du baron Carra de Vaux (*Revue*, XLVII [1903], 154-157), le Spinoza de P.-L. Couchoud (*ibid*, XLIX [1905], 166, n. 1), le Philon de l'abbé J. Martin (1907) et qui comprendra bientôt, dit-on, un Maïmonide par M. Karppe.

2. A. Berliner, *Geschichte der Juden in Rom.*, 2 vol. (Francfort, 1893). — Vogelstein et Rieger, *Geschichte der Juden in Rom.*, 2 vol. (Berlin, 1895); le vol. II, qui se rapporte à l'époque qui nous intéresse, est de M. Rieger. Ces deux auteurs ne connaissent (II, 19; II, 172) que le passage de Montaigne relatif au « Rabbi renié » (voir plus loin), passage déjà signalé par Graetz, *Geschichte*, 3e éd., IX, 467 (manque dans la 1re éd.). Toutes ces citations remontent, d'ailleurs, à l'article de M. Dejob dont il sera question plus bas.

3. *Journal de voyage de Michel de Montaigne en Italie par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581, avec des notes par M. de Querlon* (Rome et Paris, 1774; in-4° de LIV + 416 pp.). Sur l'histoire de cet ouvrage, qui eut en même temps deux autres éditions et fut presque aussitôt traduit en allemand, voir les bibliographes de Montaigne, particulièrement le Dr Payen.

Buchon [1]. Une édition critique en a été donnée par le célèbre savant et littérateur italien, le professeur Alessandro d'Ancona [2], et, sauf sur quelques points, elle est loin d'être dépassée par celle, toute récente, de Lautrey [3].

L'auteur des *Essais*, qui avait « l'honeste curiosité de s'enquerir de toutes choses... pour frotter et limer sa cervelle contre celle d'autruy » [4], portait un intérêt particulier aux cérémonies religieuses et aimait à converser avec les théologiens et avec les savants. En passant par Vérone, nous dit son secrétaire, « nous vismes aussi les Juifs, et il fut en leur sinagogue et les entretint fort de leurs serimonies » [5]. M. d'Ancona rappelle, à ce propos, que les Juifs, qui avaient été chassés de Vérone sous l'évêque Michaeli, en 1499, habitaient dans la via « S. Sebastiano » et avaient leur synagogue dans la ruelle « dello dei Crocioni » ou « Crosoni ». Sous l'évêque Valerio (1565-1591), ils furent obligés de s'enfermer dans le ghetto [6].

A Rome, Montaigne fit deux séjours consécutifs. Il y trouva les Juifs « à une des époques les plus critiques de leur histoire ». Ils étaient parqués dans le ghetto, ce « monument architectural de l'odieux Paul IV » [7]. L'étroitesse et l'entassement y étaient tels [8], que les cérémonies avaient souvent pour théâtre la rue. Ce fut le cas pour la circoncision à laquelle Montaigne assista le 30 janvier 1581 ; « la plus antienne cerimonie de religion qui soit parmy les hommes », qu'il « considéra fort attentivement et avec grande commodité » [9]. De sa description, qui ressemble beaucoup à celle de Léon de

1. *Œuvres de Montaigne*, par J. A. C. Buchon, dans la collection du *Panthéon littéraire*, t. 45 (Paris, 1842, in-4°). Le Voyage occupe les pp. 634–758.

2. Alessandro d'Ancona, *L'Italia alla fine del secolo XVI. Giornale del viaggio de Michele de Montaigne nel Italia nel 1580 e 1581* (Citta di Castello, 1889 ; in-8° de 719 pp.).

3. *Montaigne, Journal de Voyage*, publié... par Louis Lautrey (Paris, Hachette, 1906 ; in-8° de 532 pp.). Sur les passages qui se rapportent aux Juifs l'annotation est insuffisante ou plutôt nulle. Evidemment ils n'intéressaient pas Lautrey (ce nom serait un pseudonyme). Quand donc nos érudits apprendront-ils à se départir de cette indifférence ou plutôt de cette négligence et de ce dédain pour l'histoire et la littérature juives ?

4. *Essais*, livre I, ch. xxv.

5. D'Ancona, p. 122 ; Lautrey, p. 161.

6. Sur les Juifs de Vérone voir D. Fortis dans *l'Educatore israelitico*, XI et XII, et U. Cassuto dans la *Jew. Encycl.*, XII, 420-421.

7. D. Kaufmann, dans la *Revue*, IV (1882), 88 et s.

8. Outre les ouvrages cités sur l'histoire des Juifs de Rome, voir Rodocanachi, *Le Saint Siège et les Juifs. Le ghetto à Rome* (Paris, Firmin-Didot, 1891), pp. 60 et suiv. ; cf. le même dans la *Revue*, XXII (1891), *Actes*, LXIX-LXXI.

9. D'Ancona, p. 246–249 ; Lautrey, p. 223-226. Ces pages ont été également reproduites par M. Rodocanachi à la fin de son ouvrage cité, p. 311-314.

Modène [1] et qu'on peut rapprocher de tableaux analogues dus à la plume ou au pinceau [2], nous ne retiendrons que ce trait : « Le ministre peut estre autre que rabbi, et quiconque ce soit d'entre eus : chacun desire estre appellé à cet office, parce qu'ils tiennent que c'est une grande benediction d'y estre souvent employé : voire ils achettent d'y estre conviés, offrans qui un vestement, qui quelque autre commodité à l'enfant, et tiennent que celuy qui en a circoncy jusques à certain nombre qu'ils sçavent, estant mort, a ce privilège, que les parties de la bouche ne sont jamais mangées des vers. » M. d'Ancona dit avoir interrogé des personnes compétentes [3] sur cette curieuse croyance, mais sans succès. C'est évidemment une interprétation superstitieuse de l'opération de la succion (*meciça*), mais nous n'en savons pas davantage.

Avant de décrire ce « mystère », le secrétaire de Montaigne rapporte par prétérition une visite faite par le philosophe à la synagogue : « Il avait des-ia veu une autrefois leur synagogue, un jour de samedy le matin, (et) leurs prieres, où ils chantent désordonnéemant, comme en l'église calvinienne, certenes leçons de la bible en hebreu, accomodées au tems. Ils ont les cadences du son pareilles, mais un desaccord extreme, pour la confusion de tant de vois de toute sorte d'eages : car les enfans, jusques au plus petit eage, sont de la partie, et tous indifferamment entendent l'hebreu. Ils n'apportent non plus d'attention en leurs prieres que nous faisons aus nostres, devisant parmy cela d'autres affaires, et n'apportant pas beaucoup de rèverence à leurs mystères. Ils lavent les mains à l'entrée, et en ce lieu là ce leur est execration de tirer le bonnet; mais baissent la teste et le genouil où leur dévotion l'ordonne. Ils portent sur les espaules ou sur la teste certains linges, où il y a des franges attachées : le tout seroit trop long à déduire. L'après-disnée tour à tour leurs docteurs font leçon sur le passage de la bible de ce jour là, le faisant en italien. Après la leçon, quelque autre docteur assistant choisit quelcun des auditeurs, et parfois deus ou trois de suite, pour argumenter contre celui qui vient de lire, sur ce qu'il a dict [4]. Celui que nous ouïmes lui sembla avoir

1. *Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'huy parmy les Juifs*, traduit de l'italien de Léon de Modène par le sieur de Simonville [Richard Simon] (Paris, 1681), 4e partie, chap. VIII, p. 142-147.

2. On trouve une description, dans la *Synagoga judaica* de Buxtorf, des gravures le *Philologus hebraeo-mixtus* de Leusden, le *Jüdisches Ceremoniel* de Kirchner, la *Kirchliche Verfassung* de Bodenschatz, les *Cérémonies des Juifs* de B. Picart, etc.

3. Sans doute le rabbin D. Castelli, qu'il nomme dans la préface.

4. Léon de Modène, *op. cit.*, 2e partie, chap. I, par. 6-7 (p. 50-51) : « Comme on

beaucoup d'éloquence et beaucoup d'esprit en son argumentation[1]. »

On sait que la prédication était très populaire chez les Juifs d'Italie[2] et qu'elle se faisait dans la langue du pays. Léon de Modène le dit formellement dans ses *Riti*[3]; et, comme Montaigne savait passablement l'italien, il a pu suivre le sermon. Le fameux rabbin de Venise avait acquis une grande réputation de prédicateur. « Il plaisait tellement que les nobles et les ecclésiastiques se pressaient au pied de sa chaire, pour la plus grande gloire des Juifs ». Un samedi de 1629, il eut pour auditeur « le frère du roi de France lui-même (Louis XIII), accompagné de gentilshommes français et de cinq prêtres catholiques. Ils furent émerveillés et les Juifs en répandirent la nouvelle chez leurs coreligionnaires du pays[4]. »

Il y avait des sermons que les Juifs entendaient avec moins de plaisir : c'étaient ceux que faisaient à leur intention des prédicateurs chrétiens, souvent des apostats, et auxquels on les obligeait à assister avec l'espoir de les convertir. M. Rodocanachi a parlé tout au long de cette prédication obligatoire (*predica coattiva*) qui, inaugurée en 1576, se prolongea jusqu'au XIXe siècle[5]. Jules Simon, qui visita le ghetto de Rome quelques années avant sa disparition, à la fin de 1866, écrit à ce sujet : « Jusqu'aux dernières années du

permet aisément de prescher, celuy qui en a envie prend son temps, que toute l'assemblée est assise tranquillement dans la synagogue... La prédication se fait le jour de sabbat et dans les grandes festes tout au plus. » Cf. Reggio dans l'Introduction de *Behinat ha-Kabbala* (Görz, 1852), p. VIII : « Il est d'usage que le samedi tout étudiant prêche en public selon ses facultés » (d'après l'autobiographie de L. de Modène).

1. D'Ancona, p. 245-246 ; Lautrey, p. 223.

2. V. en dernier lieu L. Blau, *Leo Modenas Briefe und Schriftsücke* (28e et 29e Jahresberichte der Landesrabbinerschule in Budapest, 1905-1906), partie allemande, I, 60 et II, 168.

3. *Cérémonies*, *loc. cit.* : « Leur prédication se fait en langage du païs ». Cf. *Corriere israelitico*, I, 94 et s.

4. Autobiographie de Léon de Modène, dans les fragments publiés par Geiger, *Leon da Modena* (Breslau, 1856), part. hébr., 16 *a* et *b*, et dans la correspondance de Luzzatto (*Igguerot Schedal*, p. 292). Cf. Libowitz, Biographie de L. de Modène (2e éd., New-York, 1901 ; en hébreu), p. 22 ; S. Bernfeld, *Kämpfende Geister im Judentum* (Berlin, 1907), p. 11.

5. *Op. cit.*, ch. XIX, pp. 272-292. Cf. aussi D'Ancona, p. 299, n. 1, et Perugini, dans la *Revue*, III (1881), 98-99. Une consultation rabbinique italienne examine la question suivante : « Beaucoup d'Israélites avaient été obligés d'assister à un sermon que le prédicateur du roi faisait dans l'oratoire royal. Pendant le prêche, ils s'étaient cachés derrière d'autres assistants et n'avaient pas ôté leur chapeau, mais, menacés par le roi de sévères châtiments, ils furent contraints de se découvrir. On demande si ces Israélites, en se découvrant, ont manqué à leur devoir religieux ». M. G. Montefiore, *Revue* X 1885), 184.

pontificat de Grégoire XVI, ils étaient obligés d'assister tous les samedis à une instruction catholique ; cet usage est aboli en droit; seulement, les deux places de prédicateur des israélites et de président du sermon sont conservées, et les noms des titulaires figurent dans l'almanach de 1866 » [1].

Montaigne entendit pendant le carême de 1581 un de ces convertisseurs, qui l'émerveilla par son éloquence. C'est lui-même qui parle ici, ayant donné congé à son secrétaire: «Entr'austres plesirs que Rome me fournissoit en caresme, c'étoient les sermons. Il y avait d'excellans precheurs, comme ce Rabbi renié [2], qui preche les Juifs le Sammedi après dîner, en la Trinité. Il y a tousiours soixante Juifs, qui sont tenus de s'y trouver. Cetui étoit un fort fameus docteur parmi eus ; et par leurs argumans, mesmes leurs rabbis [3] et le texte de la bible, combat leur créance. En cette sciance et des langues qui servent à cela, il est admirable. Il y avoit un autre precheur qui prechoit au Pape et aus Cardinaus, nommé Padre Toledo [4]. » Cette église de la Trinité ne doit pas être, d'après M. Dejob, la Trinité du Mont, trop éloignée du ghetto, mais « peut-être la Trinité des Pèlerins, si sur l'emplacement de l'église qui porte actuellement ce nom et qui date du XVIIe siècle, il s'élevait auparavant une église sous le même vocable » [5]. M. Rodocanachi dit également qu'il s'agit d'un oratoire voisin du ghetto, et qui appartenait à la confrérie de la S. Trinità de Pellegrini [6].

On croit connaître le nom du prédicateur si éloquent qui battait ses anciens confrères par leurs propres armes. M. Ch. Dejob a supposé et l'on admet généralement que c'était l'apostat Andrea del Monte, qui reçut un jour une lettre d'avertissement où on lui faisait entendre que les Juifs supporteraient tout autre prédicateur chrétien plutôt que lui [7]. M. d'Ancona a d'ailleurs fait observer que l'animosité des Juifs à son égard pouvait avoir une autre raison que son apostasie.

1. J. Simon, *La liberté de conscience*, 5e éd., p. 315.

2. Lautrey remarque sur ce mot (p. 506) : « Ce Rabi (en note : *suppléez*, converti, devenu chrétien). Cette note [dans l'édition de 1774] montre que le mot *renié* a été ajouté par le premier éditeur. » Ce n'est pas absolument nécessaire.

3. Lautrey lit : « par leurs argumans mesmes, leurs rabbis » (la ponctuation est du premier éditeur). Dans tous les cas la phrase est enchevêtrée.

4. D'Ancona, pp. 298-299 ; Lautrey, 254. — Francisco de Toledo (1532-1596), prédicateur ordinaire de Pie V et de plusieurs de ses successeurs.

5. Ch. Dejob dans la *Revue*, IX (1884), 87, n. 1.

6. *Op. cit.*, p. 277.

7. Dejob, *loc. cit.*, 87-88.

Andrea del Monte n'est pas un inconnu pour nous[1]. « Censeur aussi vigilant que prédicateur fanatique[2] », ce « mauvais génie des Juifs[3] », qui s'appelait de son vrai nom Joseph Çarfati, se fit baptiser sous le pontificat de Jules III, dont il devint l'ami et le confident. Il obtint de Grégoire XIII de faire des sermons aux Juifs. On a supposé[4] qu'il était identique avec le Filippo del Monte qui inquiéta les Juifs en 1558, au témoignage de Joseph Haccohen[5]. Enfin, M. Rodocanachi dit qu'après sa conversion, il prit le nom de Giovanni del Monte[6].

Andréa del Monte — ou quel que soit encore son nom — avait un émule dans la personne de Domenico Gerosolomitano, qui a également prêché aux Juifs de Rome de 1573 à 1586, et dont les sermons se sont conservés en manuscrit[7]. Mais il n'avait pas la même vogue et ce n'est sans doute pas lui qui eut Montaigne pour auditeur. Son confrère, au contraire, était assez célèbre pour être appelé, comme nous allons le voir, « l'Hébreu » tout court.

Si je ne me trompe, nous possédons, en effet, sur notre prédicateur un autre témoignage, contemporain de celui de Montaigne, et non moins précieux, car il émane de Giordano Bruno. Dans sa vie vagabonde, le philosophe de Nole vint deux fois à Paris, où il enseigna avec éclat à la Sorbonne[8]. Il s'y rencontra la deuxième fois avec Guillaume Cotin, bibliothécaire de l'abbaye de Saint-Victor, qui consignait ses entretiens dans un journal dont M. Lucien Auvray, l'aimable conservateur au département des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, a publié quelques fragments[9]. « Cotin,

1. Voir les faits et les références dans Vogelstein et Rieger, II, 172-173, et dans la *Jew. Encycl.*, *s. v. Joseph Zarfati*, VII, 273-274. A la bibliographie de ce dernier article ajouter la source principale, qui est le contemporain Bartolocci, *Bibliotheca Rabbinica*, III, 818, reproduit par Basnage, *Histoire des Juifs* (La Haye, 1716), tome IX, ch. XXXI, § 12 (XIV, 863), et en outre : M. Stern, *Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden* (Kiel, 1893), 161 ; Rodocanachi, *op. cit.*, 276-278 ; cf. le même dans la *Revue*, XXII (1891), *Actes*, LXXVII-LXXVIII. — On écrit aussi de Monte et di Monte.

2. G. Sacerdote, *Deux Index expurgatoires de livres hébreux*, dans la *Revue*, XXX (1895), 257 et s.

3. Le même, *I Codici ebraici della Pia Casa de Neofiti di Roma*, dans *Atti dell' Academia dei Lincei*, Classe di scienze morali, Seriè quarta, vol. X (1892), p. 181, n. 1.

4. S.-H. Margulies, dans *Festschrift Berliner*, 267 et s.

5. *Emek ha-Bacha*, p. 111, 119 Wiener.

6. *Loc. cit.*

7. Vogelstein et Rieger, t. II, 173, 286, principalement d'après Sacerdote, *Atti*, 178-181.

8. Sur ce second séjour voir les biographes de Bruno, p. ex. son ardent apologiste D. Levi, *Giordano Bruno* (2e éd.; Turin, 1888), 245 et s.

9. L. Auvray, *Giordano Bruno à Paris d'après le témoignage d'un contemporain (1585-1586)*, in-8° de 16 p. (extrait des *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, t. XXVIII [1901], 288-301).

dit M. Auvray, s'intéressait fort à la prédication, et ne manquait guère une occasion de s'informer des orateurs en renom, tant à l'étranger qu'en France, de Panigrola notamment, de Fiamma, de Toledo, d'un autre encore, plus oublié aujourd'hui, qu'il appelle l'Hébreu. » Le 20 mai 1586, il écrit dans son journal : « Pierre-Vive dit Panigarole estre vivant[1] ; l'Hébreu estre encore plus sçavant que lui et tout ce qu'il dit estre cousu de sentences ; Toletus prescher toutes les festes devant le Pape. » Le 12 décembre 1585, il note cet entretien avec G. Bruno : « Il prise entre les prédicateurs le seul Hébreu pour son éloquence et plus pour son sçavoir... Il mesprise fort Toletus. »

L'article de M. Auvray fut commenté dans un magazine italien par le professeur Felice Tocco, un des éditeurs de G. Bruno[2]. Ce savant, après avoir repoussé l'hypothèse de voir dans ce prédicateur Léon l'Hébreu, qui était mort depuis longtemps et qui n'avait été qu'un philosophe, concluait que c'était sans doute un converti ou le descendant d'une famille juive, et exprimait le regret que l'histoire littéraire eût perdu le souvenir d'un orateur placé par G. Bruno au-dessus de toutes les célébrités de la chaire contemporaine.

Ces réflexions tombèrent sous les yeux de M. G. Jarè. Le savant rabbin de Ferrare pensa que si le nom de notre sermonaire était omis, c'est parce qu'il était juif ; autrement on ne l'aurait pas appelé l'Hébreu et on n'aurait pas caché son nom de baptême. Qui était-ce donc? M. Jarè était tenté d'y voir Juda Moscato, dont les sermons, s'ils sont imprimés en hébreu, ont pu être prononcés néanmoins en italien[3].

Nous croyons que M. Jarè a fait fausse route et que Giordano Bruno n'avait en vue ni Juda Moscato ni un autre prédicateur juif[4]. On admettra sans difficulté que l'Hébreu que Bruno préfère à F. de Toledo est le même que le Rabbi que Montaigne a entendu à Rome en même temps que ce Toledo. Ce ne peut donc pas être Moscato,

1. Panigarola, célèbre prédicateur, né à Milan en 1548, mort en 1594 (Note de M. Auvray). On avait dit précédemment à Cotin qu'il était mort. — On ne sait pas qui est ce Pierre-Vive.

2. F. Tocco, *Di un nuovo documento su Giordano Bruno*, dans *Nuova Antologia di lettere, scienze ed arti*, 4e série, t. CI (Rome, 1902), p. 86 et s.

3. G. Jarè, *Wer war der jüdische Prediger der von Giordano Bruno gerühmt wird?* dans *Zeitschrift für hebr. Bibliogr.*, VII (1903), 28-29.

4. C'est aussi le sentiment de M. Auvray, à ce qu'il m'a dit. — A la rigueur, Bruno aurait pu comprendre un sermon en hébreu, témoin l'anecdote qu'il a racontée à Cotin : « Jordanus me dit qu'appelé à Rome par le pape... il récita en hébreu à tout endroit le psolme *Fundamenta* [Ps. LXXXVII] » (*l. c.*, p. 297).

qui, du reste, n'a pas exercé son activité à Rome[1]. De même que le philosophe des *Essais*, le penseur hardi du *Candelaio* ne connaît que des prédicateurs catholiques. Ni l'un ni l'autre ne cite nommément le docteur néophyte, probablement parce qu'il était connu sous le nom d' « Hébreu ». On sait d'ailleurs que les convertis restent rabbins après leur conversion. Enfin, comme il est fort improbable que deux prédicateurs d'origine juive aient fait courir tout Rome à la même époque, nous sommes autorisés à retrouver celui qui excitait l'admiration des deux philosophes dans la personne d'Andrea del Monte, qui se donne justement dans un de ses ouvrages de controverse comme « rabbin et prédicateur hébreu à Rome ».

Une contrainte plus humiliante pour les Juifs était leur participation aux jeux du carnaval. Paul II ayant introduit le carnaval à Rome, on les obligea à prendre part aux courses, dans un costume baroque ou à demi nus, sous les lazzis et les insultes des spectateurs[2]. Ces scènes infâmes se prolongèrent pendant deux siècles dans la capitale des papes. Aujourd'hui la Ville éternelle vient d'élire un juif pour maire. Que les temps sont changés !

Montaigne, qui assista à ces jeux, les décrit sobrement : « Le long du Cours, qui est une longue rue de Rome, qui a son nom pour cela, on faict courir à l'envi, tantôt quattre ou cinq enfans, tantost des Juifs, tantost des veillards tout nus, d'un bout de rue à autre[3]. »

M. Rodocanachi, citant ce passage, ne peut s'empêcher de remarquer que Montaigne, qui a vu ce « lamentable spectacle, n'en est pas le moins du monde révolté; le divertissement lui paraît un peu maigre, mais point du tout messéant, et ce n'est pas un des traits les moins curieux de cette curieuse relation de voyage, trop oubliée aujourd'hui, que la sereine indifférence du grand moraliste en face de ces mesquines tracasseries qu'inventait l'esprit étroit de quelques zélotes et qu'exploitait trop ardemment une populace trop brutale et désordonnée »[4].

Qu'aurait dit M. Rodocanachi s'il s'était rappelé que Montaigne avait du sang juif dans les veines ? Lui, qui décrit avec une curio-

1. V. la monographie en hébreu de Abbe Apfelbaum (Drohobycz, 1900) ; Elbogen, dans *Jew. Encycl.*, IX, 38 *b* — 39 *a* (ajouter à la bibliographie : Kaufmann, dans *J. Q. R.*, VIII [1896], 516, n. 3).

2. V. les nombreux textes cités par D'Ancona, 250, n. 1 ; Rodocanachi, *op. cit.*, 151 et s., 190 et s.; Vogelstein et Rieger, *op. cit.*, II, 137-141.

3. D'Ancona, 249 ; Lautrey, 227.

4. *Op. cit.*, 192-193.

sité amusée, et sans qu'une fibre soit remuée en lui, une circoncision et une prédication à la synagogue, les sermons de conversion et les courses du carnaval, était par sa mère d'origine juive. C'est un point mis en lumière par le biographe de la famille de Montaigne, qui est en même temps l'historien des Juifs de Bordeaux[1]. La mère du philosophe, Antoinette de Louppes, appartenait à une famille d'origine espagnole, appelée d'abord Lopez, qui était venue en France à la fin du XVe ou au commencement du XVIe siècle et faisait partie, selon toutes les probabilités, des nouveaux Chrétiens, c'est-à-dire des Juifs déguisés[2]. Après cela, il importe peu qu'Antoinette de Louppes ait été, comme quelques auteurs l'ont prétendu, protestante, ou que le préambule de son testament respire une piété édifiante; on sait que les Marranes de Bordeaux pratiquaient extérieurement le christianisme et que beaucoup d'entre eux furent soupçonnés d'être favorables à la Réforme.

Malvezin s'est demandé quelle influence a pu être exercée sur Montaigne par l'origine juive de sa mère, par les idées religieuses de celle-ci, et il a cru pouvoir avancer que cette influence a été très grande en citant cette phrase des *Essais* : « Je treuve que nos plus grands vices prennent leur ply des notre plus tendre enfance, et que notre principal gouvernement est entre les mains des nourrices. » Ce texte prouve tout le contraire. Montaigne, qui ne cite jamais sa mère, — quand l'occasion de la nommer se présentait sous sa plume, allègue les nourrices! M. P. Stapfer dit plus justement que, si Montaigne a gardé le silence sur sa mère, cette singularité doit être attribuée « moins à quelque vanité nouvelle ou à l'absence d'une dose ordinaire de piété filiale qu'à l'ensemble de sa philosophie qui, dans la formation morale et intellectuelle de l'homme, lui faisait attacher fort peu d'importance au rôle et à l'influence de la femme. Cependant la religion, ou, pour mieux dire, la situation religieuse de Mme de Montaigne la mère ne doit pas avoir été sans influence sur la direction qu'ont prise les idées du philosophe dans le sens d'une largeur tolérante et de ce qu'on a appelé son scepticisme[3]. »

Je ne sais si une théorie philosophique — dans la mesure où il y

1. Th. Malvezin, *Michel de Montaigne, son origine, sa famille* (Bordeaux, 1875), chap. IX, pp. 99-128. — *Histoire des Juifs de Bordeaux* (*ibid.*, 1875), *passim* (voir à la Table des noms). Au collège de Guyenne, Montaigne eut pour maître Antoine de Govéa ; il cite avec éloge André de Govéa. Les Govéa étaient des nouveaux Chrétiens.

2. On lit dans les *Essais*, livre I, chap. XI, une page assez circonstanciée sur l'expulsion des Juifs du Portugal.

3. P. Stapfer, *La famille et les amis de Montaigne* (Paris, 1896), 49-51.

a des théories philosophiques dans les *Essais* — justifie Montaigne, qui parle si complaisamment de lui et de son entourage, de n'avoir pas dit un seul mot de sa mère, avec laquelle il passa la plus grande partie de sa vie et qui lui survécut. Cette omission volontaire ne révèle-t-elle pas plutôt un trait de la physionomie morale de notre philosophe, sa vanité, « la vanité sous sa forme la plus puérile, la vanité nobiliaire du bourgeois enrichi » ? Lui qui appartenait à une famille de robins et qui, suivant la spirituelle expression de Brunetière, quitta la robe pour l'épée sans jamais tirer celle-ci du fourreau, ne parle que de ses titres et de ses armes. Que s'il n'a pas soufflé mot de sa mère, n'est-ce donc pas parce que « sa vanité le détournait d'en parler, si cette mère était d'origine juive, d'une famille portugaise de nouveaux Chrétiens » [1] ?

Montaigne n'a d'ailleurs pas donné le change à tous ses contemporains. Pierre de Lancre [2], qui le malmène assez rudement, cite un théologien espagnol, le P. del Rio, qui « semble mettre le sieur de Montaigne au rang de ceux qui suivent les hérétiques... Il ne le traite pas avec les éloges qu'il donne à un sien parent dans ce chapitre, bien qu'on die que le neveu de Montaigne estoit son parent du costé de sa mère, qui estoit Espagnole de la maison de Lopes [3]. » Et Pierre de Lancre était, lui aussi, un peu parent de Montaigne [4].

Mais avec Montaigne la sévérité n'est pas de mise. On s'est d'ailleurs chargé de lui faire expier sa vanité de bourgeois gentilhomme qui rougit de ses origines : M. Jacobs l'a fait figurer dans une liste de censeurs des livres hébreux [5]. Montaigne inquisiteur ! Quelle injure ! et quel ami de Montaigne ne se révolterait à cette pensée ! Mais la vérité est que, si l'auteur des *Essais* a été censuré à Rome — oh ! légèrement, pas comme les Juifs — il n'a jamais censuré autrui. M. Jacobs avait lu dans l'ouvrage de M. Rieger, auquel il renvoie, que Montaigne avait entendu le rabbin converti à Rome ; il se sera rappelé qu'il avait eu maille à partir avec l'Inquisition, et c'est ce rapprochement ou plutôt cette confusion qui aura donné naissance à une — hérésie littéraire.

M. Liber.

1. G. Lanson, *Histoire de la littérature française*, p. 323.

2. Sur ce personnage et son ouvrage si édifiant, v. Malvezin, *Histoire des Juifs de Bordeaux*, pp. 116-121, et surtout l'article de M. Israël Lévi dans la *Revue*, XIX (1889), 235 et s.

3. *L'Incrédulité et mescréance du sortilège*, traité 8, p. 445 et s. (cité par Malvezin, *Michel de Montaigne*, *l. c.*).

4. Malvezin, *Histoire des Juifs de Bordeaux*, 116-117.

5. *Jewish Encyclopedia*, III, 625.

UN ÉTABLISSEMENT JUIF A MARSEILLE

AU XVIIE SIÈCLE

I

Depuis leur expulsion de Provence par les rois Charles VIII et Louis XII[1], les Juifs n'avaient pas pu faire de tentative sérieuse pour venir se fixer à Marseille et séjourner dans une ville où leurs ancêtres avaient longtemps joui d'une sorte de droit de cité. Ils n'avaient pas méconnu cependant les admirables ressources offertes aux marchands par le port de Marseille. Ils avaient donc essayé de venir créer dans cette ville des établissements commerciaux. Mais, très vite, ceux d'entre eux qui s'étaient ainsi risqués à enfreindre les édits royaux, avaient été contraints de plier bagage. Marseille était donc restée rigoureusement interdite aux nombreux négociants juifs qui résidaient en Italie ou dans le Comtat-Venaissin.

C'est que, aux prescriptions royales, dont on pouvait parfois faire fléchir la soi-disant inflexible sévérité, s'ajoutaient des coutumes locales dont les Marseillais exigeaient la stricte application. Non seulement les statuts de Marseille refusaient le droit de cité à quiconque ne professait pas « la religion catholique, apostolique et romaine »[2], mais encore ils interdisaient aux Juifs de séjourner plus de trois jours sur le territoire de la ville[3]. Il était donc difficile

1. V. *Revue des Études Juives*, 1903, t. XLVI, *Les Juifs de Marseille au Moyen Age*, par Ad. Crémieux.

2. V. notamment aux Archives Communales de Marseille, *Registre des Délibérations du Conseil Général de la Ville*, n° 55, f° 15 (délib. du 5 janvier 1656).

3. Arch. Comm. de Marseille : *Registre de la Correspondance*, n° 1. Lettre des Consuls de Marseille à Guitton, agent de la ville à Aix (14 janvier 1648) ; — Arch. de la Chambre de Commerce de Marseille, G G 1. : *Résidence des Juifs à Marseille*, *passim*.

à un Juif, quels que pussent être son désir de s'enrichir ou son audace, de se soustraire longtemps à la vigilance des officiers municipaux, et surtout à l'animosité des marchands marseillais, jaloux de conserver pour eux seuls les avantages que leur offrait la position exceptionnelle de leur ville.

Vers 1670, cependant, les circonstances semblèrent être devenues plus favorables. L'on crut alors que le port de Marseille allait être également ouvert à l'activité des négociants étrangers comme à celle des négociants indigènes. Colbert, poursuivant le dessein qu'il avait formé de régénérer suivant des principes nouveaux le commerce de la France, avait poussé Louis XIV à signer un édit qui établissait la franchise du port de Marseille. Cet édit, donné en mars 1669, contenait, entre autres décisions, les prescriptions suivantes :

« Voulons et Nous plaît que *les étrangers et autres personnes de toutes nations et qualités* puissent y aborder et entrer avec leurs vaisseaux, bâtiments et marchandises, les charger et décharger, y séjourner, magasiner, entreposer... Et, *pour convier les étrangers de fréquenter ledit port de Marseille, même de s'y venir établir en les distinguant par des grâces particulières*, Voulons et Nous plaît que lesdits marchands et étrangers y puissent entrer par mer, charger, décharger et sortir leurs marchandises sans payer aucuns droits, quelque séjour qu'ils y aient fait et sans qu'ils soient sujets au droit d'aubaine, ni qu'ils puissent être traités comme étrangers en cas de décès, lequel arrivant, leurs enfants, héritiers ou ayants cause pourront recueillir leurs biens et successions, comme s'ils étaient vrais et naturels Français... Même ceux qui auront établi leur domicile et fait un commerce assidu pendant le temps de douze années consécutives dans ladite ville de Marseille, quoiqu'ils n'y aient acquis aucun bien ni maisons, soient censés naturels Français, réputés bourgeois d'icelle[1]... »

Les Juifs d'Italie et du Comtat crurent voir dans ces dispositions[2] le moyen de tourner les autres décisions royales et les prescriptions des statuts municipaux qui leur interdisaient le séjour de Marseille. Quelques-uns vinrent de Livourne établir une maison

1. Édit pour l'affranchissement du port de Marseille (imprimé), *passim*, dans divers dépôts publics, et notamment aux Archives des Affaires Étrangères, *Mémoires et Documents : France* (Provence), 1729, f°s 307-310.

2. Les Marseillais acceptèrent d'assez mauvaise grâce l'édit de la franchise du port. Le Conseil Général de la ville délibéra, le 1er avril 1669, que des remontrances seraient présentées au roi, au sujet de son intention d'établir la franchise du port de Marseille, à cause du préjudice que cet établissement pourrait porter à la ville et à son commerce. (Arch. Comm. de Marseille, *Reg. des Délibérations*, n° 69, f° 168 v°.)

de commerce. Quand ils eurent réussi, d'autres coreligionnaires les imitèrent. Bientôt, une petite communauté se trouva organisée à Marseille, éveillant la méfiance des habitants, jusqu'à un en quelque sorte les appréhensions que leur avait fait concevoir l'établissement du port franc [1]. Ceux-ci dénoncèrent au Parlement, à l'Intendant de la province, au Roi, ces violations de la législation du royaume, ces infractions à leurs statuts : ils en demandèrent la répression. De là naquit une assez longue affaire, dont nous nous proposons de raconter ici les péripéties, nous aidant à la fois de documents conservés aux Archives de la Chambre de Commerce de Marseille [2] et de pièces conservées à Paris, aux Archives du Ministère des Affaires Étrangères [3] et à la Bibliothèque Nationale [4]. Ces divers documents, tous concordants et inédits, présentent un épisode assez curieux de l'histoire des Juifs en France pendant la période de la monarchie absolue. Ils peuvent aussi servir à l'étude du commerce de Marseille pendant le ministère de Colbert, grâce à l'abondance des renseignements qu'ils renferment sur les mouvements du port et sur la nature et l'origine des marchandises qui y étaient débarquées. Ce sont là autant de raisons qui justifient notre publication.

II

L'Édit de la franchise du port de Marseille avait été mis en vigueur depuis quelques mois à peine que Louis XIV était appelé à en appliquer celle de ses dispositions qui paraît avoir, plus que toutes les autres, excité la mauvaise humeur des négociants marseillais. Deux Juifs de Livourne, beaux-frères l'un de l'autre, au caractère entreprenant et décidé, sans doute déjà nantis de

1. Les Marseillais paraissent, en effet, avoir surtout redouté que l'établissement du port franc n'amenât dans leur ville un trop grand nombre de marchands étrangers, dont ils auraient eu à souffrir la concurrence. Aussi s'efforcèrent-ils d'obtenir qu'on écartât tous ceux contre lesquels on pouvait invoquer un motif plausible : de ce nombre furent les Juifs et les Protestants. Tandis donc que les Marseillais énonçaient contre les Juifs les plaintes dont nous allons parler ci-dessus, ils émettaient des griefs analogues contre les Protestants, bien que la France vécût alors officiellement, et encore pour quelques années, sous le régime de l'Édit de Nantes (V. Aug. Fabre, *Les Rues de Marseille*, IV, 268 et suiv.).

2. Archives de la Chambre de Commerce de Marseille, B. B. 2. *Registres des Délibérations* ; — GG. 1 : *La résidence des Juifs à Marseille.*

3. Archives des Affaires Étrangères, *Mémoires et Documents : France* (Provence), 1729, ff^os 292-339.

4. Bibliothèque Nationale, Ms. Fr. 18979, f°s 146 et sq.

quelque fortune, et nommés, l'un Joseph Vais Villaréal[1] et l'autre Abraham Atias, sollicitaient, en effet, l'autorisation de venir à Marseille et d'y demeurer avec leurs familles pour y faire du commerce. Le roi y consentit par une lettre de cachet, donnée à Saint-Germain le 16 juin 1670 et contresignée par de Lionne ; il « manda très expressément » à ses divers officiers en Provence « qu'ils aient à les laisser sûrement et librement passer par tous les lieux et endroits de leurs pouvoirs et juridictions, sans souffrir qu'il leur soit donné aucun empêchement tant en venant et retournant que dans leur séjour, *ni qu'ils soient inquiétés sous prétexte des ordonnances faites contre les Juifs de la rigueur desquelles nous les avons relevés et relevons*[2] ».

A peine en possession de ce précieux passeport, Villaréal et Atias, associés tous deux dans une même entreprise commerciale, se rendaient à Marseille, s'y établissaient et commençaient bientôt leurs opérations. D'abord peu nombreuses, celles-ci s'accroissaient insensiblement et prenaient assez vite une extension qu'explique la situation de ceux qui les dirigeaient. Villaréal avait, en effet, des correspondants à Livourne, dans les Échelles du Levant, à Smyrne, à Chypre, à Alexandrie, à Tripoli et à Tunis. C'est à eux qu'il adressait des marchandises de France ; il en recevait en retour divers produits étrangers. Peut-être entretenait-il dans ces différents ports de véritables succursales de la maison qu'il avait fondée à Marseille. A coup sûr, il en était ainsi pour le port de Livourne, avec lequel Villaréal paraît avoir fait ses plus fréquentes et peut-être ses plus fructueuses opérations.

Quelles que soient, d'ailleurs, les conditions dans lesquelles ces diverses opérations étaient effectuées, on ne peut nier qu'elles n'aient été actives et prospères. Un acte notarié constate, en effet, que, au cours des neuf années qu'il a séjournées à Marseille, Villaréal a contracté des assurances maritimes s'élevant à la somme de 856.400 livres et a payé à cet effet pour 53.812 livres de primes[3].

1. Ce personnage, nommé Joseph *Vais* Villaréal dans les documents des Archives des Affaires Étrangères, est aussi appelé Joseph *Vias* Villaréal dans le manuscrit de la Bibliothèque Nationale.

2. Arch. des Aff. Étr., *loc. cit.*, f° 306.

3. Arch. des Aff. Étr., *loc. cit.*, f° 314. — Certificat, délivré le 21 décembre 1679, par Jean-Baptiste Audimar, notaire royal à Marseille, et validé par Jean-François de Billon, lieutenant général civil et criminel de la Marine et Amirauté des mers du Levant au siège de Marseille, attestant que, du 2 juin 1670 au mois de décembre 1679, Joseph Vais Villaréal et Compagnie, marchands juifs résidant à Marseille, ont contracté sur divers navires des assurances s'élevant à une somme de 856.400 livres, et ont payé une prime de 53.812 livres.

Un autre document du même genre atteste encore que, pendant ce même laps de temps, ce marchand a signé 861 polices de chargements pour diverses marchandises embarquées sur différents navires marseillais[1].

Non seulement Villaréal et ses associés exportaient des marchandises nombreuses et variées, mais ils importaient aussi d'abondants produits étrangers. Pour montrer l'importance de leur participation à la prospérité du port de Marseille et justifier ainsi la faveur qu'ils sollicitaient d'être autorisés à y prolonger leur séjour, ces marchands juifs firent dresser pour les soumettre au roi divers états des opérations auxquelles ils se livraient. L'un de ces états fournit notamment la longue liste des marchandises qu'ils ont fait transporter à Marseille depuis les premiers temps de leur séjour dans cette ville. Ces états offrent ainsi un véritable tableau en réduction du commerce de Marseille dans le dernier tiers du XVIIe siècle. Des navires de toute forme, « vaisseaux, polacres, barques, tartanes » et de nationalités différentes, français (Levantais ou Ponantais), anglais ou hollandais, venus des pays les plus divers, Italie, Pays barbaresques, Échelles du Levant, y apportent les marchandises les plus variées.

De Livourne, Villaréal fait venir des drogueries, des épices, des cuirs, des étoffes de laine et de coton. La plupart de ces objets ne paraissent pas être des produits de l'agriculture ou de l'industrie italiennes. Beaucoup semblent, au contraire, avoir été déjà importés à Livourne par les correspondants ou par les associés de Villaréal, qui les fait venir à Marseille à son tour pour en tirer un meilleur parti. D'autres chargements arrivent des ports du Levant, Smyrne, Chypre, surtout Alexandrie : ce sont des balles de laine de chèvre, de soie, des cuirs tannés, des épices et des drogueries. Villaréal se flatte, d'ailleurs, de pouvoir mieux et plus avantageusement que les négociants marseillais trafiquer dans ces pays : d'après lui, les Juifs y détiennent tout le commerce, et il est en correspondance suivie avec eux[2]. Enfin, il fait venir encore d'autres

1. Arch. des Aff. Étr., *loc. cit.*, f° 316. — Certificat, délivré le 22 décembre 1679, par Pierre Maillet, notaire royal à Marseille, et validé par Antoine de Pellegrin, lieutenant particulier et assesseur civil et criminel au siège de Marseille, constatant que, du 9 septembre 1670 à ce jour, Joseph Vais Villaréal, Abraham Atias et Franco Dalmedo ont fait « soit ensemblement que séparément, des polices de chargements faits de diverses marchandises en ce port sur plusieurs batiments de mer, pour être transportées en divers endroits, au nombre de huit cent soixante-une, contenant icelles sept mille cent vingt-six balles de diverses marchandises, sept mille six cent sept cuirs et quatre cent vingt-sept charges et demi de blé... »

2. Arch. des Aff. Étr., *loc. cit.*, f° 339. — *Note* (à la fin d'un document) : «... Ce qui prouve, à ce qu'ils disent, qu'ils font plus de négoce à Marseille que tous les autres

produits des Pays Barbaresques, de Tripoli et de Tunis : ce sont des cuirs, de la cire, des éponges, du corail[1].

Ces arrivages ne se font pas avec régularité. Les tableaux annuels que nous avons pu dresser des diverses opérations faites par Villaréal accusent, au contraire, des différences assez sensibles d'une année à l'autre.

Sans parler de l'année 1670, où Villaréal et Atias vinrent s'établir à Marseille, et, par conséquent, année de début où le nombre des opérations fut forcément insignifiant, les années qui suivent jusqu'en 1679 ne présentent ni une progression constante dans les importations faites pour leur compte, ni une suite d'opérations régulières avec les diverses places de commerce d'où provenaient les marchandises importées.

Livourne est toujours le centre principal de ces opérations, mais le nombre des chargements partis de ce port à destination de Marseille, pour le compte de nos négociants juifs varie d'une année à l'autre, sans qu'on puisse saisir les raisons de ces variations. Notre tableau accuse donc 14 chargements pour 1671 et 27 pour 1672; puis il tombe à 17 pour 1673 et même à 7 pour 1674. Il remonte, il est vrai, à 11, 15, 16 et 27 chargements pour les années suivantes 1675, 1676, 1677, 1678, pour retomber à 22 en 1679.

Nous pouvons faire des constatations du même genre pour les autres ports d'embarquement. Nous relevons, en effet, les chiffres suivants pour les chargements provenant d'Alexandrie : 2 en 1671, 1 en 1672, 7 en 1673, 4 en 1674, 9 en 1675, 5 en 1676, 10 en 1677, 5 en 1678, 8 en 1679. Tunis envoie 1 navire en 1672, 3 en 1673, 3 en 1675, 1 en 1676, 1 en 1677, 2 en 1678, 4 en 1679; — Tripoli, 1 en 1672, 2 en 1674, 2 en 1675, 3 en 1676, 3 en 1677, 3 en 1678, 1 en 1679. Quant à Smyrne, Chypre et Alexandrette, les opérations que ces ports font avec les marchands juifs de Marseille restent suspendues parfois pendant plusieurs années successives, sans que nous puissions expliquer la cause de ces interruptions. Par exemple, nous relevons en 1671 deux chargements provenant de Smyrne, en 1672, 3 de Smyrne et 1 d'Alexandrette, en 1673, 1 de Smyrne; mais nous n'en relevons aucun au cours des années suivantes 1674, 1675, 1676, 1677, 1678; en 1679, enfin, un charge-

étrangers, et, enfin, qu'ils sont plus propres au commerce que tous autres, tout leur bien consistant en argent, *ayant des correspondances dans tout le Levant*, avec les Arméniens, en Barbarie, en Italie, et *surtout dans l'Empire du Turc où les receveurs des douanes et négociants sont Juifs pour la plupart.* »

1. V. *Pièces Justificatives*, I et II.

ment est marqué comme ayant Alexandrette et Chypre pour ports d'origine.

C'est bien là ce qui constituait jadis le commerce de mer, à une époque où la division du travail et le système de séparation rigoureuse entre les diverses industries et les divers commerces, que nous appliquons aujourd'hui, étaient à peu près complètement ignorés.

Il serait intéressant de connaître l'usage que Villaréal et ses associés faisaient des marchandises qui leur étaient ainsi apportées de divers côtés. Aucun des documents dont nous disposons ne nous fournit de renseignements à ce sujet. Tout au plus pouvons-nous supposer, d'après des indications tirées de pièces que nous analysons plus loin, que ces Juifs ne se contentaient pas d'importer à Marseille des produits d'outre-mer. Ceux-ci, au contraire, étaient dirigés par leurs soins dans l'intérieur du pays. Ils se vantent, en effet, dans divers mémoires, dont nous parlerons bientôt, d'avoir acquitté *eux-mêmes*, pour des marchandises déterminées, des droits importants entre les mains des receveurs des fermes royales, ce qu'ils n'auraient pu faire s'ils avaient vendu ces marchandises sur place, Marseille étant port franc [1]. Ainsi leur commerce s'étendait directement sur tout le reste du royaume ; mais rien ne nous permet d'établir dans quelles conditions il s'y faisait.

Quant aux profits que Villaréal en retirait, il ne nous est pas davantage permis de le savoir. Aucune indication à ce sujet ne se dégage des documents que nous avons eus entre les mains. Tout au plus pouvons-nous supposer que les bénéfices réalisés par un commerce aussi varié et aussi actif furent importants, puisque, de très bonne heure, la présence de ces négociants juifs à Marseille excita les inquiétudes et provoqua les plaintes du commerce local. Si le commerce des Juifs avait été précaire et les bénéfices insignifiants ou nuls, il est probable, en effet, que les représentants officiels du commerce marseillais et ses défenseurs naturels ne s'en seraient pas alarmés. C'est, au contraire, ce qu'ils ont fait, dès le premier jour, et leurs plaintes sont allées croissant, à mesure que se dessinait de plus en plus le succès de l'entreprise de Villaréal, comme va le montrer la suite de ce récit.

1. Les Députés du Commerce ont bien essayé, il est vrai, de contester cette affirmation, prétendant, au contraire, que le commerce de Villaréal et des autres Juifs établis autour de lui ne dépassait pas le territoire de la ville. Mais nous essayons de démontrer plus loin que leur argumentation à cet égard ne repose sur rien de solide et que, par conséquent, il peut être tenu compte de l'affirmation de Villaréal.

III

La prospérité de la maison de commerce fondée à Marseille par Joseph Vais Villaréal et son beau-frère, Abraham Atias, avait été de bonne heure rendue évidente par la multiplicité des affaires auxquelles se livraient les deux associés. Dans un port de commerce, comme était celui de Marseille au XVIIe siècle, où les diverses opérations se faisaient au grand jour, il devait être assez difficile de dissimuler leur nombre et leur importance. C'est pourquoi les profits que l'on attribua aux chefs de cette entreprise provoquèrent à la fois un sentiment d'envie chez certains marchands juifs de Livourne, témoins de l'extension prise par les affaires de leurs coreligionnaires, et un sentiment de crainte et de jalousie chez les marchands marseillais qui se crurent dépouillés par ces intrus d'un bénéfice légitime. De là, divers incidents qui devaient à assez bref délai causer la ruine de l'établissement de Villaréal.

Celui-ci était à peine installé à Marseille avec son beau-frère et sa famille, comme Louis XIV lui en avait accordé la permission, que d'autres Juifs arrivaient comme lui, de Livourne, s'établissaient dans notre ville et s'y livraient aussitôt au même genre de commerce. Les états des opérations faites par Villaréal, dont nous avons déjà parlé, mentionnent, en effet, avec celui-ci, d'autres Juifs auxquels étaient destinés les chargements dont il est question dans ces états. Ce sont Franco Dalmeda ou Dalmedo, Jacob Samuel, Avidor, Habran Jacob et Manuel Nunès [1].

A vrai dire, il nous est assez difficile de dire si ces personnages étaient autant de chefs de maisons de commerce distinctes. Le document, qui nous signale leur existence, le fait dans les formes les plus diverses et les moins précises. Tantôt c'est un nom isolé, tantôt c'est une série de noms, véritable raison sociale, qu'il fournit. Dans ce dernier cas, les formules sont les plus variées. Dalmeda, par exemple, devient successivement Jacob Samuel, Dalmeda et Avidor, — Franco Dalmeda et compagnie, — Franco Dalmeda, Avidor et Vais. Il en est d'ailleurs de même des deux noms de Vais Villaréal et d'Atias, qui paraissent tantôt réunis, tantôt, au contraire, séparés et comme chefs de maisons différentes : ainsi Villaréal se transforme en Villaréal et Atias, puis Villaréal et compagnie,

1. V. *Pièces Justificatives*, II.

Villaréal père et fils, sans parler de la raison sociale, précédemment citée, Franco Dalmeda, Avidor et Vais, qui paraît aussi s'appliquer à lui. De son côté, Atias donne Nunès, Atias et compagnie, — Habran Jacob et Atias, — Manuel Nunès et Abraham Atias.

Il nous paraît donc difficile de déterminer exactement combien de maisons juives furent établies à Marseille de 1670 à 1679. Nous ne serions même pas éloigné d'affirmer que ces différentes maisons de commerce étaient liées entre elles par des intérêts communs plus étroits que ceux que pouvait créer la communauté de religion et d'origine dans un pays où les Juifs étaient, pour ainsi dire, traités en parias. Villaréal apparaît, en effet, comme le chef de cette colonie juive : c'est lui qui est désigné nominalement à l'exclusion de tout autre dans les documents où les négociants marseillais se plaignent des marchands juifs qui sont venus s'établir dans leur ville. C'est encore lui qui agit au nom de tous les Juifs résidant à Marseille et qui rédige les mémoires destinés à combattre les imputations dirigées contre eux. C'est à lui que sont délivrés les actes authentiques dont il se sert pour appuyer les arguments qu'il présente en faveur des établissements qu'il a créés. C'est enfin dans sa maison que sont ordinairement célébrées les cérémonies religieuses qui réunissent les membres de cette petite communauté le samedi et les jours des grandes fêtes.

De tout cela nous conclurions sans hésitation que Villaréal fut véritablement le chef avéré ou secret des quatre ou cinq maisons de commerce juives, dont l'existence nous est révélée à ce moment à Marseille, si nous ne trouvions dans un de nos documents un passage qui ne nous semble pas permettre semblable affirmation. Nous lisons, en effet, dans un mémoire présenté contre les Juifs par la Chambre de commerce de Marseille, que « un d'eux, nommé Franco, a fait faillite depuis peu [1] ». Assurément, c'est de Franco Dalmeda qu'il s'agit, dont la déconfiture paraît devoir être fixée à l'année 1679, date à laquelle ce mémoire a été rédigé. Cette aventure malheureuse, dont les marchands marseillais tirent argument contre les marchands juifs, nous paraît prouver que ceux-ci faisaient isolément leurs affaires, à leurs risques et périls, et que la solidarité qui les unissait s'arrêtait le plus souvent à leurs affaires d'intérêts. Comment supposer, en effet, s'il en avait été autrement, que Villaréal eût ainsi laissé sombrer un de ses associés dans une faillite dont leurs ennemis communs devaient s'autoriser pour incri-

1. Arch. de la Chambre de Commerce de Marseille, G. G. 1. : *Résidence des Juifs à Marseille* : Premier mémoire.

miner indistinctement la probité de tous les marchands juifs et, les présentant comme un danger public, réclamer contre eux des mesures de proscription ?

Il paraît certain toutefois qu'il existait des liens réels d'amitié, de parenté ou d'intérêt entre Villaréal et les Juifs dont nous venons de parler. Rien, en effet, dans les documents dont nous disposons, ne nous autorise à voir en eux des personnes étrangères entre elles et vivant tout à fait à l'écart les unes des autres. C'est sur l'initiative de Villaréal qu'ils sont tous venus après lui s'établir à Marseille, et c'est sur ses conseils, sinon avec une partie de son argent, qu'ils ont entrepris leurs diverses opérations. Aucun d'eux n'a sollicité de permission spéciale pour se fixer en France, sans doute parce qu'il a jugé suffisante celle qui avait été précédemment accordée à Villaréal et à Atias. Or, l'établissement de ces deux personnages à Marseille n'avait pas créé un précédent dont pouvaient s'autoriser indistinctement tous les autres Juifs disposés à les imiter. Par conséquent, il n'est pas téméraire de conclure que Villaréal a entraîné à sa suite le groupe de Juifs de Livourne qui sont fixés à Marseille autour de lui en 1679.

Mais d'autres Juifs avaient eu la tentation de l'imiter. N'ayant avec lui aucune relation, ils eurent recours à la procédure qui lui avait réussi. Ce sont encore deux marchands de Livourne, Raphaël Emossé Ergas et David Moron, qui demandent à Colbert de Croissy pour eux et pour leurs familles « de leur faire la grâce de faire expédier un passeport pour venir négocier à Marseille, y séjourner et s'en retourner de la même manière que l'on a accordé ci-devant plusieurs passeports à des Juifs qui sont présentement audit Marseille, où ils font un négoce très considérable [1] ». Il est probable que cette démarche n'eut aucun succès. Elle montre cependant combien était vif le désir de certains négociants juifs d'Italie de profiter de la franchise du port de Marseille pour venir y faire du commerce et, peut-être, y faire fortune à l'exemple de Villaréal.

Cette démarche explique et justifie dans une certaine mesure, en tenant naturellement compte de l'esprit d'intolérance et de particularisme politique et économique qui dominait à cette époque, les méfiances et la colère que manifestèrent les Marseillais pour ainsi dire dès le lendemain de l'établissement de Villaréal.

Les premières opérations faites à Marseille par Villaréal remontent au mois de mai 1670 : c'est donc six mois à peine après son établissement dans la ville que la Chambre de commerce prend sa

1. Arch. des Aff. Étr., *loc. cit.*, f° 338.

première délibération par laquelle elle demande qu'on n'y supporte pas la présence des Juifs. A la séance du Bureau des Députés du commerce, tenue le 22 décembre, le premier Député, Guillaume de Saint-Jacques, saisit l'assemblée de cette réclamation. Les Députés du commerce, dit-il, « ont reçu plainte de divers négociants qu'il habite en cette ville quantité de Juifs, ce qui est contre les édits et ordonnances, même les arrêts du Conseil qui leur défend de résider en cette ville que pendant trois jours et qu'ils n'y pourront négocier que par commissionnaire et porter la marque des Juifs. Et, sous prétexte de certaine commission qu'ils ont captée au Conseil du roi, ils s'y sont introduits sans que les Échevins et Députés du commerce soient été ouïs en leurs raisons et défenses, requérant y être pourvu. Sur quoi, conclut le procès-verbal, a été résolu que Messieurs les Échevins recevraient leur permission de se pourvoir à la Cour pour en porter plainte[1]. »

Nous ignorons si les Échevins ont rempli la mission dont ils étaient chargés : rien dans nos documents ne nous en informe[2]. Il est à croire cependant qu'ils n'y mirent que peu d'empressement, car les opérations de Villaréal et de ses coreligionnaires allèrent en augmentant, ce qui ne serait sans doute pas arrivé s'ils avaient été inquiétés par les magistrats municipaux ou par les officiers de justice dès les premiers temps de leur séjour à Marseille. Si même les Échevins remplirent scrupuleusement le mandat donné par les Députés du commerce, le gouvernement fit la sourde oreille. Il ne plaisait probablement pas à Colbert d'interrompre, par des mesures de rigueur ordonnées contre d'intelligents et actifs négociants, et dès les premiers mois de son application, l'exécution de l'édit sur la franchise du port de Marseille. Le ministre de Louis XIV suivait à ce moment, à l'égard des Juifs dénoncés par la Chambre de commerce, la même politique qu'il avait suivie à l'égard des Protestants également dénoncés à l'instigation des Marseillais par le premier président du Parlement d'Aix[3].

Les négociants marseillais ne se laissèrent pourtant pas décourager par l'attitude indifférente du ministre. Deux mois après, le 6 février 1671, le député du commerce Croiset renouvelle leur plainte. « Ils reçoivent journellement plainte des négociants de

1. Arch. de la Chambre de Commerce de Marseille, BB. 2. *Registre des délibérations* f° 875 : Bureau du 22 décembre 1670.

2. Il manque, en effet, aux Archives Communales de Marseille le Registre des copies des lettres écrites par les Échevins, pendant les années 1670 et 1671. Le Registre, qui contient les lettres écrites en 1672, n'en renferme aucune se rapportant à cette affaire.

3. V. Aug. Fabre, *Les Rues de Marseille*, IV, 268.

cette place que les Juifs viennent en grand nombre habiter en cette ville sans qu'on y puisse mettre ordre, à cause qu'ils font voir des ordres précis de M. de Colbert. » Et, derechef, le procès-verbal enregistre qu'il « a été résolu que Messieurs les Échevins en écriraient à mondit seigneur de Colbert[1] ».

La démarche fut encore vaine, si tant est qu'elle ait été faite. Cependant, les Députés du commerce gardèrent le silence pendant quatorze mois. C'est seulement, en effet, à la réunion du Bureau, tenue le 22 avril 1672, que le premier député Boisselly représenta « qu'il arrive journellement des Juifs en cette ville qui y viennent habiter, ce qui est contraire aux édits et ordonnances et aux statuts de la ville, étant nécessaire de prendre garde à cet abus, puisque ce sont des pestes des villes ». Sur quoi, les assistants décident : « Messieurs les Échevins et Députés du commerce en écriront au Roi pour obtenir les ordres de Sa Majesté à les faire chasser de cette ville, après qu'ils y auront résidé les trois jours portés par les statuts[2]. »

Il n'est pas surprenant que ceux devant qui furent portées ces plaintes du commerce marseillais n'y aient ajouté d'abord que peu d'importance. Elles manquent toutes trois de précision, et la deuxième et la troisième ne sont, en somme, sous une forme d'ailleurs peu différente, que la répétition de la première. Leur exagération même leur enlève toute portée : les plaignants auraient notamment été, à coup sûr, fort embarrassés s'il leur eût fallu dénombrer cette « quantité de Juifs » qui, d'après eux, seraient venus habiter à Marseille. Nous savons qu'elle se réduisait à pas grand chose, une cinquantaine de personnes au maximum. Aussi a-t-on de la peine à comprendre l'émotion accusée par les délibérations dont nous venons de citer les passages essentiels.

Non seulement ces plaintes étaient exagérées, — et il n'était pas difficile de le prouver, — mais elles étaient encore maladroites. Invoquant les prescriptions des édits et ordonnances du Roi, des arrêts du Conseil et des statuts de la ville qui réglaient les conditions du séjour des Juifs sur le territoire de Marseille, elles étaient muettes sur les prescriptions particulières de l'édit de l'affranchissement du port, en contradiction avec celles-ci et paraissaient affecter d'ignorer que les Juifs pouvaient s'en réclamer pour justifier leur présence dans la ville. Or, ce n'était pas seulement à propos du cas particulier des Juifs que les Marseillais manifestaient leur

1. Arch. de la Chambre de Commerce, BB. 2. *Registre des Délibérations*, f° 879.
2. Arch. de la Chambre de Commerce, BB. 3. *Registre des Délibérations* f° 49.

mécontentement au sujet de l'édit de 1669 ; peut-être même voyaient-ils dans cette dernière démarche un moyen détourné de le battre en brèche. Colbert était trop avisé pour ne pas s'en méfier. Il dédaigna de répondre à la réclamation des Marseillais, et les Juifs demeurèrent à Marseille.

Ne pouvant pas obtenir satisfaction du gouvernement, les marchands marseillais se tournèrent d'un autre côté. Ils demandèrent au Parlement d'Aix de prononcer l'incapacité des Juifs à demeurer et à commercer dans leur ville. Une première fois, au mois d'avril 1674, le Parlement dut prononcer entre eux et Franco Dalmeda ; une seconde fois, au mois de septembre 1676, entre eux et Villaréal et Atias. A deux reprises, ils perdirent leur procès.

L'arrêt relatif à l'affaire de Franco Dalmeda ne nous est pas parvenu. Par contre, nous possédons une copie de l'arrêt prononcé en faveur de Villaréal et son beau-frère : il est catégorique [1]. Sans même faire allusion à toute la législation antérieure, qui, seule, aurait dû être prise en considération s'il avait admis la manière de voir des plaignants, le Parlement ne tient compte que de l'édit de mars 1669, qui, en déclarant port franc le port de Marseille, a modifié de fond en comble la condition légale des étrangers venus pour y commercer. Reconnaissant aux Juifs la qualité d'étrangers, la Cour souveraine les admet donc au bénéfice de cet édit et, en conséquence, « leur permet de trafiquer, négocier et séjourner en la ville de Marseille, et disposer en cas de décès de leurs biens comme les autres étrangers, le tout conformément à ladite déclaration de Sa Majesté ».

Il semblait après cela que les Juifs eussent dû avoir désormais cause gagnée. Proscrits de France à cause de leur origine et de leur religion ils paraissaient avoir du moins la ressource d'y vivre, en qualité d'étrangers, et sous la protection du Roi à la condition de s'y livrer au commerce maritime dans quelques villes déterminées. C'est le contraire qui arriva et un incident assez obscur, survenu au cours de cette même année 1676, permit à leurs ennemis de reprendre contre eux l'avantage qu'ils avaient momentanément perdu.

1. Arch. des Aff. Étr., *loc. cit.*, ff^os 304-305 ; — v. aux *Pièces Justificatives*, III.

IV

Le 2 février 1676, entra dans le port un navire qui avait été retenu en quarantaine depuis le 14 décembre par les Intendants de la Santé. Ce navire, chargé de diverses marchandises, était parti de Tripoli de Barbarie à destination de Livourne, où résidaient les marchands pour le compte desquels il accomplissait ce voyage. Mais son capitaine, le patron Nicolas Hermitte de Marseille, étant mort de la peste deux jours après son arrivée, les magistrats de Livourne l'obligèrent à quitter ce port sans lui laisser le temps de débarquer son chargement. Étienne Sibelly, qui en avait pris le commandement, le ramena donc à Marseille où, aussitôt arrivé, il s'empressa d'aller faire sa déclaration devant le lieutenant de l'Amirauté [1].

Les marchandises transportées depuis Tripoli étaient toutes destinées à des marchands juifs de Livourne. A leur arrivée à Marseille, elles furent entreposées aux Infirmeries, ainsi qu'il arrivait, sans doute, pour toutes les marchandises suspectes pour raison de contagion. Joseph Villaréal et Abraham Atias vinrent les y réclamer en même temps que les marchands livournais Moïse Agib, Moïse et Gabriel de Faro. Mais des marchands marseillais intervinrent et s'opposèrent à cette réclamation. Ils prétendaient être les légitimes propriétaires de ces marchandises : elles portaient encore leurs marques et ils les reconnaissaient comme ayant fait partie d'un chargement pris pour leur compte à Alexandrie d'Égypte par la polacre *Saint-François*, capitaine Joseph Thomassin, que des corsaires de Tripoli auraient pillée en cours de route [2].

Un procès s'en suivit entre les marchands marseillais et Villaréal, Atias, Moïse Agib, Moïse et Gabriel de Faro. Une sentence du lieutenant de l'Amirauté, rendue le 26 mars 1677, donna raison aux chrétiens, qui rentrèrent définitivement en possession des marchandises après un arrêt du Parlement de Provence rendu le 22 octobre 1678 [3].

La bonne foi des marchands juifs en cette affaire pouvait être complète ; il n'y a rien d'impossible à ce qu'ils aient ignoré l'origine

1. Arch. des Aff. Étr., *loc. cit.*, f° 336. — *Pièces Justificatives*, IV.
2. Arch. de la Chambre de Commerce, GG. 1. 1682-1793 : *Résidence des Juifs à Marseille.* — Premier mémoire.
3. *Ibidem.*

frauduleuse des marchandises que des correspondants leur expédiaient de Tripoli. En outre, Villaréal et Atias n'étaient qu'indirectement intéressés dans cette affaire, où ils nous paraissent n'être intervenus qu'en qualité de mandataires de leurs coreligionnaires livournais. Leurs noms ne figurent pas, en effet, sur la liste très détaillée des marchands, tous livournais, pour le compte desquels Nicolas Hermitte avait pris son chargement à Tripoli. Il était donc injuste de leur faire subir les conséquences d'un événement dont l'origine leur échappait et dont, en tout état de cause, ils n'étaient, en aucune façon, responsables.

Les négociants de Marseille profitèrent cependant de cet événement pour renouveler leurs plaintes contre les Juifs et demander qu'on ne les supportât pas plus longtemps dans leur ville. En 1679[1], un mémoire fut rédigé par les soins des Députés du Commerce, où furent réunies toutes les raisons qui militaient en faveur d'une expulsion pure et simple de ces redoutables concurrents.

Rappelant que, depuis le jour où les Édits de Charles VIII et de Louis XII ont chassé les Juifs de Provence, « aucun Juif n'a osé s'établir à Marseille », les auteurs du Mémoire déclarent que « la résidence des Juifs dans Marseille est d'un grand préjudice à la gloire de Dieu, au bien de l'État et du commerce ». C'est là ce qu'ils vont s'efforcer de démontrer, afin de bien pénétrer les agents du roi de la justesse de leur cause.

Au XVIIe siècle, Marseille était une des villes de France les plus étroitement attachées à la foi catholique. Elle l'avait montré à différentes reprises, notamment lorsqu'il s'était agi d'appliquer l'Édit de Nantes. Se rappelant qu'elle était restée longtemps fidèle à la cause de la Ligue, elle n'avait consenti à reconnaître Heuri IV qu'à la condition que le roi confirmerait ses privilèges et reconnaîtrait que ses habitants ne pourraient professer que la religion catho-

1. Arch. de la Chambre de Commerce, GG. 1. — *Résidence*, etc., 1er mémoire. — Ce mémoire n'est pas daté. Il résulte cependant d'un passage qu'on peut en fixer la rédaction au mois de septembre 1679. Le mémoire rappelant que les Juifs présents à Marseille ont célébré, le 7 septembre, la fête des Trompettes, et, le 16, leur Grand-Jeûne, ajoute « le 22e doivent s'y assembler pour faire la fête des Cabanes ». Le mémoire a donc été écrit entre le 16 et le 21 septembre. Quant à l'année, nous pouvons assigner l'année 1679, puisque un mémoire de Villaréal adressé à l'Intendant Rouillé, — v. plus loin —, riposte certainement à cette dénonciation par ces mots : « On présuppose que les suppliants font des Assemblées scandaleuses dans leurs maisons, et la vérité, qui n'a qu'un chemin, a fait voir le contraire à tous ceux qui, de votre ordre, *le 22e septembre dernier*, se sont portés à la maison dudit Villaréal... » Or, si ce mémoire n'est pas daté, il est accompagné de pièces notariées qui sont du mois de décembre 1679. Par conséquent, c'est bien à la date indiquée, 17-21 sept. 1679, qu'il faut placer le mémoire des Députés du Commerce.

lique, apostolique et romaine, à l'exclusion de toute autre [1]. Il n'est donc pas surprenant que les Marseillais aient cru « la gloire de Dieu » menacée, parce que, sur le territoire de leur ville, non seulement des hérétiques, comme les protestants, mais des impies, des Juifs se livraient, même en secret, à la pratique de leur religion.

« On les a vus à Marseille, rapporte le rédacteur du Mémoire, s'assembler tous les samedis dans la maison dudit Villaréal et dans une autre maison à Saint-Jean [2] ; et comme c'est un jour de repos pour eux et que leur loi les oblige de s'abstenir de toute sorte de commerce et de travailler, il faut conclure qu'ils ne s'assemblent que pour faire l'exercice de leur religion : et, en effet, on les a vus dans une chambre avec des lampes allumées, leur rabbin habillé en surplis, avec un fimbre sur la tête. Ils ont fait venir le rabbin de la synagogue d'Avignon, qui a circoncis deux enfants mâles, l'un du susnommé Villaréal, et l'autre neveu de Abraham Atias, de Livourne, demeurant à Saint-Jean. Et la cérémonie a été achevée, suivant la loi de Moïse, en pleine assemblée, prenant l'enfant et le redonnant à la mère moyennant une oblation. Ils ont fait la fête des Trompettes, chez Villaréal, le 7e septembre, mois courant, le 16 leur Grand-Jeûne, le 22e doivent s'y assembler pour faire la fête des Cabanes, en laquelle ils dressent des cabanes où les hommes vont avec une palme et un citron, qu'ils ont mandé quérir à Nice par un Juif, nommé Avora Koyen, sacerdot de la race de Lévy. Et cela continuera, sans qu'on puisse l'empêcher *contre le privilège des Marseillais, suivant lequel il ne doit point être fait d'autres exercices de religion que de la Catholique, Apostolique et Romaine,* ce qui donne sujet de plainte aux habitants ».

Mais cette violation sacrilège des privilèges de Marseille ne suffit pas pour justifier la réclamation des négociants. Les Juifs, qui résident à Marseille par suite d'un attentat manifeste aux lois du royaume [3], portent aussi par leur présence un préjudice mortel au commerce de cette ville. Les rédacteurs du mémoire n'ont garde d'oublier les usures dont les Juifs ont coutume de se rendre

1. V. Aug. Fabre, *Les Rues de Marseille*, IV, 266.

2. C'est le nom d'un quartier de Marseille.

3. V. Mémoire, etc. « ...Ces établissements sont contraires aux Édits et Ordonnances du Roi, particulièrement aux Lettres-Patentes du 26 juillet 1619, enregistrées au greffe du Sénéchal de Marseille, f° 1382, qui leur ont défendu toute résidence, auquel le Parlement de Provence ayant voulu donner atteinte par un arrêt du 14 janvier 1648, il fut cassé par Arrêt du Conseil du 16 avril même année, avec injonction au sieur Gouverneur de la Province et aux Officiers de l'Amirauté de tenir la main à l'exécution des Édits et Ordonnances du Roi, faire vider la Ville et embarquer les Juifs qui aborderaient à l'avenir à Marseille, trois jours après leur arrivée. »

coupables à l'égard des chrétiens, ce qui les rend particulièrement dangereux à Marseille, dont la population est en grande partie misérable [1]. Cependant ce grief a été si souvent formulé qu'ils jugent inutile d'y insister, comptant sans doute produire plus d'effet et arriver plus sûrement à leur but en invoquant un nouveau grief, auquel l'affaire de la barque du patron Nicolas Hermitte semblait donner une apparence de raison.

Les Députés du commerce se servent donc des arrêts rendus au cours du procès auquel avait donné lieu la contestation de marchandises dont nous avons déjà parlé, pour accuser formellement les Juifs établis à Marseille d'entretenir des intelligences avec les corsaires barbaresques, de les aviser des départs des navires chargés de marchandises et d'en acquérir à vil prix celles qui proviennent du butin, afin de les vendre ensuite eux-mêmes à meilleur compte que ne peuvent le faire les marchands chrétiens, dont les marchandises n'ont pas une origine frauduleuse [2].

Ce sont là, à leurs yeux, des raisons suffisantes pour qu'on applique aux Juifs les ordonnances royales qui leur sont applicables et qui n'ont pas, d'ailleurs, été abrogées. Cette mesure s'impose d'autant plus que l'impunité dont ils ont joui jusqu'alors ne peut qu'en engager un plus grand nombre à venir à Marseille. Cette ville

1. *Ibidem.* « .. Les Juifs sont des gens de mauvaises mœurs. La tromperie et l'usure est toujours en usage parmi eux et ils ne doivent pas être mêlés ni confondus parmi les Chrétiens, particulièrement dans une grande ville comme Marseille, où la pauvreté du plus grand nombre des habitants leur donne lieu de corrompre les mœurs et d'exercer leur usure sans aucune règle. »

2. A deux reprises, le mémoire revient sur cet objet, qui paraît ainsi être celui qui tient le plus à cœur aux Députés du Commerce. Un premier passage dit : « Le commerce ne peut pas durer avec ces sortes de gens, qui sont capables de le ruiner dans peu de temps : 1° par la raison qu'on vient de dire de leurs usures ; — 2° parce qu'ils achètent les marchandises déprédées, ayant correspondance dans tous les lieux de la Barbarie et autres endroits où il y a des corsaires, et, les ayant à vil prix, les vendent moins que ne peuvent faire les marchands qui les ont fait venir du Levant et par des voies légitimes, et, par ce moyen, en font diminuer le prix par des voies injustes et défendues... 3° Ils donnent incessamment des avis aux corsaires de toutes les voiles qui partent de Marseille et leur facilitent les moyens de les aller surprendre...» — Le second passage développe le précédent : « Ils continuent toujours ce commerce [*des marchandises déprédées*] qu'ils ne quitteront jamais à cause du grand profit qu'ils y font. Mais, parce que M. le Procureur du Roi est en droit de faire saisir ces sortes de marchandises, et qu'il le fait effectivement et sans support dès qu'il a avis qu'il en est venu en cette ville, ils les font porter à Livourne, et nolisent ici des barques pour aller charger à Tripoli et autres lieux de la Barbarie ou ici à leur choix pour pallier... Il ne faut pas douter que, pour augmenter et favoriser ce mauvais commerce, ils ne donnent des avis aux Corsaires du départ des navires marchands pour faciliter les moyens de les aller surprendre, et des armements qui se font à Marseille ou à Toulon... »

servira de refuge à tous ceux qui, dit-on, vont être chassés de Gênes; « et, comme c'est ici une ville très chrétienne, qui a toujours conservé la pureté de la véritable religion, on a sujet de demander un remède à un si grand mal ».

Une semblable requête, qui paraissait être d'ailleurs fortement motivée, ne pouvait pas être accueillie dédaigneusement, comme l'avaient été les plaintes présentées précédemment par les Députés du Commerce. Cependant le Conseil du roi ne voulut pas frapper les Juifs sans examiner auparavant la légitimité des plaintes portées contre eux. Agir autrement eût été violer trop ouvertement l'édit de la franchise du port, et le contrôleur général tenait sans doute trop à son œuvre pour qu'il en fût ainsi. L'intendant de Provence, de Rouillé, fut donc chargé d'informer au sujet de cette affaire. Saisi de la plainte des Députés du Commerce, celui-ci ordonna aux Juifs de lui fournir des explications sur les griefs qu'on formulait contre eux.

C'est Villaréal et Atias qui se chargèrent de rédiger le Mémoire que l'Intendant leur demandait [1]. Ils le firent avec netteté et répondirent, semble-t-il, avec franchise aux accusations dirigées contre eux.

S'ils sont venus à Marseille, y déclaraient-ils, c'est sur la foi de l'édit de la franchise du port et d'une déclaration du Roi donnée en leur faveur à Saint-Germain en 1670, ratifiée par M. d'Oppède, Premier Président du Parlement de Provence, et confirmée en 1676 par un arrêt de ce Parlement. Copies de ces actes divers ont été communiquées aux Échevins de Marseille, ils n'ont pas voulu en tenir compte puisqu'ils ont adressé au Roi la plainte qui fait l'objet de l'enquête confiée à M. de Rouillé.

« A ces causes, poursuivent-ils, Votre Grandeur agréera de savoir la vérité sans aucun déguisement » ; et, après avoir invité l'Intendant à « jeter les yeux sur la misère de cette nation », qu'il « trouvera digne de pitié, tous les jours persécutée et accusée des choses bien éloignées de leur pensée », ils entreprennent de discuter les plaintes de leurs ennemis.

Aux reproches qu'on leur adresse « de faire des assemblées scandaleuses dans leurs maisons », ils opposent le résultat de la visite

1. Copie de ce document est aux Archives des Affaires Étrangères, *loc. cit.*, f° 298-301. Le titre en est : « *Requête présentée à M. Rouillié, Intendant.* » Il commence ainsi : « A Monseigneur de Rouillié, Intendant de Justice et Police, et Commandant pour Sa Majesté en Provence. — Supplient très humblement Joseph Vais Villaréal et Abraham Atias, Juifs de créance de la ville de Livourne, résidant à Marseille depuis dix années. . »

faite, sur l'ordre de l'Intendant, le 22 septembre, dans la maison de Villaréal : « On n'a rien trouvé qui soit contraire aux ordres de Sa Majesté, ni préjudiciable au public : c'est la preuve la plus authentique que les suppliants peuvent donner de leur innocence ! »

Quant à l'accusation portée contre eux d'aviser les corsaires des navires qui partent, ils la déclarent invraisemblable et se refusent à la discuter, d'abord parce que la plupart de ces navires sont chargés de marchandises qui leur appartiennent ; ensuite, parce qu'il est impossible de donner des avis de cette nature à des corsaires qui sont « outre-mer » [1]. « C'est sur cette calomniation que Sa Grandeur doit remarquer, s'il lui plaît, à quels termes les suppliants se trouvent réduits et, par sa claire prudence, faire la conséquence pour tout le reste qu'ils voudront exposer de contraire à la raison. »

Poursuivant leur argumentation, Villaréal et Atias protestent contre les traitements qui leur sont infligés : les Intendants de la Santé imposent une quarantaine aux Juifs qui viennent de Livourne, mais ils donnent la libre pratique aux navires qui les ont transportés et à leurs compagnons de route et ils admettent sans réserve les marchandises dont ces navires sont chargés. On intercepte leurs « lettres missives, qui sont nécessaires pour le commerce et société civile », commettant ainsi un acte « qu'aucun magistrat, à moins que d'être criminel d'État, n'entreprend ». Non seulement, cette vexation leur cause un grand préjudice, puisqu'elle les empêche de faire leur négoce, mais elle est encore « contraire à la volonté de Sa Majesté qui, jusques à présent, entend que les suppliants soient traités comme les autres marchands étrangers, sans être troublés ni inquiétés en leurs négoces ».

Ils subissent enfin une autre persécution. On leur refuse de la viande à la boucherie, contrairement à ce qui s'est passé jusqu'à présent. C'est qu'on espère que, exaspérés par cette dernière vexation, ils se hâteront de quitter la ville et éprouveront, de ce fait, « une ruine totale, puisque, ayant des effets très considérables dans

1. Cf. *Requête*, etc. « Pour les noircir encore, on les accuse d'un crime plus énorme, supposant que les suppliants donnent des avis aux corsaires de la partance des bâtiments. Cette accusation d'elle-même reste évanouie et fait voir que les intentions de leurs calomniateurs sont hors du droit et justice. Les suppliants ayant intérêt généralement en tous les bâtiments qui vont et qui viennent en cette ville, comme se peut-il croire qu'ils voulussent user d'un semblable crime pour se détruire eux-mêmes et ses amis? Et, de plus, qu'étant les Corsaires outre-mer, les avis seraient inutiles et sans fruit, ne pouvant à l'incertain savoir la partance des bâtiments. »

leurs magasins et beaucoup qui leur est dû sur la place, si tant est qu'il fallût se retirer, il faut qu'ils aient du temps pour recouvrer ce qui leur est dû. « Ils se retireront cependant, à la condition toutefois d'obtenir un délai et l'aide nécessaire pour recouvrer leurs créances. » En attendant, ils demandent à l'Intendant d'ordonner qu'ils « soient mis sous la sauvegarde du roi et traités comme il se doit et comme ils ont accoutumé ».

Passant ensuite à l'examen des griefs élevés contre eux à propos des procédés auxquels ils ont recours pour faire leur commerce, ils invoquent tout d'abord le témoignage « du corps des marchands droguistes, marchands tanneurs, capitaines des vaisseaux et barques, et corsaires publics ». Ils pourront tous « distinctement déclarer l'intégrité et manière de négoce des suppliants », contre lesquels l'envie seule, causée par le grand commerce qu'ils font au Levant, en Barbarie et en Italie, a pu donner naissance à tous ces reproches et à toutes ces accusations.

Pour eux, ils n'ont fait que répondre aux intentions du Roi, formulées dans l'édit de 1669, qui offre aux étrangers d'importantes prérogatives « pour les attirer à l'agrandissement du négoce de la ville », car, « Messieurs de Marseille n'y peuvent pas réussir étant en l'impuissance de le faire, n'ayant pas les correspondances si générales partout, ni des marchands qui aient un fonds si considérable pour cet effet. Et jamais l'expérience a fait voir que les habitants d'une ville aient fait son agrandissement. » Au contraire, poursuivent-ils sans s'apercevoir qu'ils fournissent eux-mêmes à leurs ennemis un redoutable argument dont on s'est souvent servi contre les Juifs, ceux-ci sont plus à même que tous les autres marchands, indigènes ou étrangers, de faire la prospérité d'une ville de commerce. Leur fortune ne consiste pas en biens fonciers, mais en argent, et ils l'emploient au commerce maritime, « ce qui ne peut pas être exécuté par les autres étrangers qui s'attachent en leurs pays ». Ainsi les Juifs ont fait la prospérité des ports d'Amsterdam, Hambourg, Venise, Livourne ; en outre, ils ont entre leurs mains toutes les affaires financières et les douanes de l'Empire ottoman [1].

1. *Requête*, etc. — « Et sur tous les autres étrangers, il n'y a pas nation qui puisse mieux bénéficier des négoces que les Juifs, parce qu'ils n'ont pas de biens fonciers, négociant tous par la force de leur argent et industrie. Et comme son commerce est tout généralement par mer, en toutes les places du monde, cela attire d'autant plus de commerce, ce qui ne peut pas être exécuté par les autres étrangers qui seulement s'attachent en leurs pays. Et cela a été cause de la grandeur et richesse d'Amsterdam, Hambourg, Venise et Livourne, dont, comme il est notoire, ce sont les Juifs qui sou-

C'est aussi aux Juifs qu'il faut attribuer la prospérité du port franc de Marseille. On pourra s'en rendre compte en consultant le relevé des affaires qu'ils ont faites en cette ville depuis leur établissement. En sept ans, et de Tripoli seulement, ils ont fait venir « mil cent vingt balles de séné ». En tout, ils ont fait entrer à Marseille pour plus de deux millions de livres de diverses marchandises ; ils en ont sorti pour plus de un million de livres d'objets manufacturés et de fruits divers. Le mouvement d'affaires qu'ils ont ainsi provoqué a été profitable au trésor du roi : les seules taxes levées pour le poids et le débit de leur séné ont produit seize mille livres. Enfin, c'est encore grâce à eux qu'on importe à Marseille une grande quantité de soie. Ils procurent donc au public un grand profit « au lieu que, si Messieurs de Marseille faisaient seuls le commerce, le public n'en pourrait pas recevoir tant de satisfaction, étant seuls quelques particuliers que leur profit les empêcherait de rendre un bénéfice si général ».

La présence des Juifs rapporte encore d'autres avantages « aux habitants, bourgeois et artisans, et gens de marine », dont ils louent les maisons, achètent les denrées ou marchandises, ou qu'ils font travailler, « lequel profit, les particuliers marchands de la ville ne peuvent pas donner, puisque, comme habitants, ils ont eu tout ce qu'il leur faut pour vivre des fruits de leurs bastides et maisons ».

En concluant, Villaréal et Atias s'efforcent de prouver qu'on ne peut pas soutenir que les marchands de la ville pourraient faire ce même genre de commerce. « Que, comme lesdits marchands étrangers, qui sont en Levant et Barbarie, sont propriétaires des marchandises qu'ils envoient à Marseille, ils demandent pour retour d'icelles des manufactures et fruits du royaume dont la levée est considérable ; au lieu que les habitants, la plus grande part de ceux qui mandent, enlèvent des piastres, les étrangers ne sortiront du royaume que desdits fruits et marchandises. » Ainsi, pourraient-ils conclure, c'est l'argent étranger qu'ils laisseront en France, tandis que les Français emporteront l'argent français dans le Levant.

Les Juifs viendraient, en outre, en plus grand nombre, si la liberté du commerce leur était confirmée : ils assureraient ainsi

tiennent ces places, et qui les ont par leur négoce rendues fameuses par tout le monde. Et, en toute l'étendue de l'Empire du Grand Seigneur, ce sont les seuls Juifs qui maintiennent le négoce et, comme gens intelligibles, manient et font toutes les affaires des finances et douanes de l'Empire ottoman. »

la prospérité du port franc, « ce que Messieurs de Marseille ne peuvent exécuter, puisqu'il faut plusieurs marchands pour l'expédition d'un vaisseau, au lieu que les suppliants font tous seuls l'expédition de plusieurs ».

Les registres de l'Amirauté, enfin, peuvent montrer si d'autres étrangers ont procuré aux domaines du roi des profits aussi grands et fait entrer des marchandises en aussi grande quantité, « qui est un bien général et auquel on se doit attacher, et non pas aux particuliers que les intérêts les fait parler ».

Ayant ainsi exposé tous les arguments qui leur paraissaient susceptibles de faire sur l'esprit de l'Intendant une bonne impression en leur faveur, Villaréal et Atias terminent leur mémoire par cette prière : « A cette fin que le commerce soit fait avec satisfaction générale, faudrait qu'auparavant Sa Majesté leur accordât de pouvoir faire son exercice privément, dans leurs maisons, de sa religion sans être troublés, et qu'en cas de mort, puissent disposer de ses biens comme les autres étrangers. »

Sans doute, l'Intendant se sentit embarrassé à la lecture de ce mémoire. Il devait lui paraître pour le moins aussi concluant que celui que celui qui avait été présenté au roi par les Députés du commerce. Villaréal et Atias avaient répondu avec précision, sans faux-fuyants et sans embarras, aux diverses accusations qui avaient été portées contre eux. Cependant, Rouillé n'osa pas se prononcer en leur faveur et, l'affaire traînant en longueur, en 1680, Villaréal et Atias adressèrent un mémoire justificatif au roi[1]. Ils y reprenaient, sous une forme plus succincte, les arguments qu'ils avaient développés dans leur requête à l'Intendant, leur attribuant, sans doute, une si grande force de persuasion que, par eux, ils espéraient gagner Louis XIV à leur cause.

Il eût été intéressant de connaître quelles réflexions ces mémoires firent naître dans l'esprit des gens du roi. Il manque malheureusement à notre enquête le rapport de l'Intendant Rouillé : nous ne l'avons trouvé ni à Paris, ni à Marseille. Il nous manque aussi les considérants sur lesquels fut appuyée la décision royale dont il nous reste maintenant à parler.

Nous savons, en effet, que les faits dénoncés par les Députés du commerce et que Villaréal s'était efforcé de réfuter dans sa requête furent tous retenus contre eux. Convaincus d'avoir installé une synagogue dans la maison de Villaréal et d'y avoir célébré leur culte, d'avoir donné aux Barbaresques d'Alger des avis au sujet des

1. Arch. des Aff. Étr., *loc. cit.*, ff^{os} 293-297. — V. *Pièces Justificatives*, V.

préparatifs que le roi faisait contre eux et de s'être concertés avec ces mêmes Barbaresques pour acquérir d'eux à vil prix des marchandises enlevées à des marchands chrétiens [1], il furent expulsés de Marseille par un ordre du roi, donné à Saint-Cloud, le 2 mai 1682, et exécuté, le 22, par les soins du gouverneur de Marseille, M. de Pilles [2].

Mais Villaréal et ses associés ne crurent pas cette décision irrévocable. Aussi, à peine eurent-ils été expulsés de Marseille, qu'ils essayèrent d'y revenir. Les prétextes ne leur manquèrent pas pour justifier leur requête. Ils avaient laissé, affirmaient-ils, des intérêts en souffrance, des créances qu'ils avaient de la peine à recouvrer, s'ils ne se trouvaient pas sur les lieux mêmes où résidaient leurs débiteurs.

Une première fois, ces raisons furent jugées bonnes par le Parlement d'Aix, puisque la Chambre des Vacations autorisa Atias à séjourner trois mois à Marseille. Mais les négociants de la ville firent entendre des plaintes et l'Intendant Morant, qui avait succédé à Rouillé en Provence, renouvelant alors l'interdiction prononcée auparavant par le roi, ordonna à Atias de quitter la ville.

Cette décision ne persuada pas Villaréal — dont Atias paraît n'avoir été que le prête-nom — de la nécessité où elle le mettait de renoncer à jamais à ses projets d'établissement à Marseille. Il persista donc à rechercher l'autorisation qu'il désirait et il adressa à cet effet une nouvelle requête au roi [3].

Villaréal lui demande d'abord la permission de se rendre à Marseille et d'y séjourner afin d'y poursuivre le règlement de diverses créances qu'il a sur des particuliers de la ville et qui s'élèvent à la somme de 51.599 livres, 17 sous. Il fournit à l'appui de cet argument un acte dressé par Me Maillet, notaire à Marseille, qui contient un état de ses débiteurs.

1. Bibliothèque Nationale, Ms. fr. 18979, f° 146 : « Réponse des Srs Échevins et Députés du Commerce de Marseille au mémoire de Joseph Vias Villaréal, juif de Livourne. » V. *Pièces Justificatives*, VII.

2. Arch. de la Ch. de Comm. G G 1, à la suite du Premier mémoire des Députés du Commerce. — V. *Pièces Justificatives*, VI.

3. Nous ne possédons pas le texte de cette seconde requête de Villaréal. Nous ne la connaissons que par la *Réponse des sieurs Échevins*, citée plus haut et reproduite aux Pièces Justificatives. Celle-ci appartient, en effet, à une série de documents différente de celle dont nous avons précédemment analysé les principales pièces. Nous ne pouvons fixer que d'une façon approximative la date de la *Réponse des sieurs Échevins* et, par conséquent, de la requête de Villaréal. Celle-là est cependant postérieure au 23 novembre 1683 où fut passé un acte notarié dont il est question dans la Réponse.

Nous ne sommes cependant pas loin de penser, malgré l'exactitude de la créance, qu'il n'y a là qu'un prétexte et que Villaréal ne veut pas revenir à Marseille seulement pour y recouvrer les sommes d'argent qui lui sont dues. Il désire surtout y réorganiser sa maison de commerce pour reprendre le cours fructueux de ses opérations. Il dissimule, d'ailleurs, à grand peine ce désir puisque, si nous en croyons ses contradicteurs, il rappelle dans sa requête les profits que rapportait aux fermes royales son seul commerce de séné.

Les Marseillais comprennent donc qu'il s'agit surtout d'écarter un concurrent redoutable. Aussi, insistent-ils auprès du roi pour qu'il repousse cette requête. Cependant, comme ils ne doivent pas se dissimuler que les raisons de Villaréal sont susceptibles d'impressionner favorablement en sa faveur quiconque n'est pas prévenu contre lui, ils vont s'efforcer de le ruiner dans l'esprit du roi.

A vrai dire, leurs arguments sont loin d'être particulièrement probants, soit qu'ils contestent sans preuve décisive ceux de Villaréal, soit qu'ils les confirment, au contraire, indirectement, en ayant toutefois l'air de les contester ou de les combattre.

Ils attaquent d'abord la légitimité de l'arrêt de la Chambre des Vacations autorisant Atias à séjourner trois mois à Marseille, peu après l'exécution de l'ordre d'expulsion de 1682. Ce n'est pas pour récupérer sur un négociant marseillais une créance de 30.000 livres que Villaréal a envoyé son beau-frère à Marseille. Aucun marchand de cette ville n'était débiteur de semblable somme envers lui. Il n'est pas vrai non plus qu'il ait consenti une perte d'un quart pour rentrer dans ses fonds. Mais ils s'empressent d'ajouter que, pour régler un contrat passé avec Villaréal à Livourne, un marchand de Saint-Malo lui a remis pour 21.597 livres 11 sous de lettres de change tirées sur divers négociants de Marseille. Ceux-ci auraient d'abord contesté la légitimité de la créance; ils auraient cependant fini par en accorder le règlement dont les conditions auraient été arrêtées dans un acte passé pardevant notaire le 23 novembre 1683.

Ce dernier détail semble donc indiquer que, effectivement, Villaréal et Atias avaient en 1683 une créance importante sur la place de Marseille, où leur présence était indispensable pour la régler à leur satisfaction. Qu'importe, après cela, que cette créance n'ait pas eu pour origine un contrat véritable passé entre Villaréal et des marchands marseillais? Celui-là n'en avait pas moins légitimement en sa possession les lettres de change que son débiteur

lui avait remises et dont il avait, par conséquent, le droit de poursuivre le remboursement. Quant au montant de cette créance, les auteurs de la *Réponse* tirent prétexte de ce qu'elle ne s'est élevée qu'à 21.597 livres 11 sous pour essayer de convaincre Villaréal de mensonge. Mais ils omettent de calculer que, si l'on retranche des 30.000 livres annoncées par celui-ci le quart qu'il dit avoir perdu, il reste 22.500 livres, chiffre sensiblement rapproché de 21.597 livres 11 sous, qui aurait représenté, d'après eux, le montant total des lettres de change tirées par le marchand de Saint-Malo.

Quant à la seconde créance de 51.597 livres 17 sous qu'a invoquée Villaréal pour justifier sa demande de retour à Marseille, elle n'existerait pas davantage, à en croire les Échevins et les Députés du Commerce. Ceux-ci justifient leurs dires en renvoyant le roi à l'état qui a été dressé par le notaire Maillet et que Villaréal a joint à sa requête. Cet état nous manque et rien dans l'argumentation des auteurs de la *Réponse* ne nous permet d'en apprécier l'exactitude. Tout au plus pourrions-nous remarquer l'aveu qu'ils font de la perte subie sur cette créance, soit par le risque de mer, soit par l'insolvabilité notoire de quelques débiteurs. Cela permet, en effet, de supposer qu'il peut y avoir contestation entre Villaréal et ses créanciers sur ces deux objets qui paraissent ici secondaires et même naturels. Il n'est donc pas étonnant que, pour mieux faire valoir ses droits en cette occurrence, Villaréal juge sa présence nécessaire sur les lieux, car, au XVIIe siècle sans doute comme aujourd'hui, il n'y avait en ces matières de meilleur juge que l'intéressé lui-même.

Mais Villaréal a indiqué dans son mémoire la raison d'intérêt général qui doit entraîner le roi à autoriser la présence des Juifs à Marseille. Il a rappelé l'importance de son commerce de séné et le profit qu'en retiraient les fermes royales. Les marchands marseillais s'inscrivent en faux contre cette affirmation. Mais leur démenti ne nous paraît avoir ni grande force ni, probablement aussi, grande véracité, puisque, si l'on se reporte au mémoire de 1679, Villaréal a invoqué le témoignage des receveurs des douanes[1], dont les registres peuvent être aisément consultés et sont plutôt dignes

1. V. *Requête présentée à M. Rouillé, Intendant* (Arch. Aff. Étr., *loc. cit.*, f° 298–301) : « ...Ayant donné par ce moyen au commerce général un grand bénéfice, et aux douanes de Sa Majesté un profit assez considérable puisque l'article des sénés, que les suppliants pesaient et débitaient toutes les années, montait à 16.000 livres pour les Coffres du Roi, comme les contrôleurs, porteurs et receveurs du poids et casse pourront le témoigner... »

de foi que l'affirmation imprécise des auteurs de la Réponse[1].

Au reste, ceux-ci n'insistent pas longtemps sur ce détail. Ils en reviennent au seul argument déjà précédemment invoqué contre les Juifs et qu'on ne cessera pas d'invoquer contre eux jusqu'à la Révolution. Ils sont des étrangers en France et ils enlèvent aux sujets du roi, en venant leur faire concurrence dans leur propre pays, des profits dont ceux-ci prétendent avoir le droit de revendiquer le monopole. Ainsi l'habileté commerciale des Juifs se change en fraude. A vrai dire, c'est seulement parce qu'ils achètent mieux et vendent mieux que les Chrétiens qu'ils ne doivent pas être autorisés à demeurer en France, et en particulier à Marseille, malgré l'édit de la franchise du port qui ordonne d'y admettre librement les étrangers.

Il est vraisemblable que Louis XIV se laissa persuader une seconde fois, comme il avait déjà fait une première et que Villaréal se vit interdire à nouveau le séjour de Marseille. Nous n'avons pas le texte de la décision royale. Cependant des documents postérieurs parlent d'arrêts du Conseil en date des 28 septembre 1688 et 12 mai 1703, défendant aux Juifs non seulement de séjourner, mais encore de pénétrer en Provence. Il est permis de supposer que ces arrêts ont été provoqués par les diverses requêtes de Villaréal et par les plaintes qu'elles ont entraînées.

Ainsi, les Juifs proscrits au commencement du XVIe siècle de Marseille, dont ils avaient été considérés presque comme des citoyens pendant tout le moyen âge, n'ont pas pu y retourner et s'y établir à demeure au cours de la période moderne. Vainement ils ont revendiqué leur qualité d'étrangers, quand l'Édit établissant un port franc à Marseille, a autorisé, bien plus, a convié les étrangers à venir y faire librement du commerce. Ni Français ni étrangers, les Juifs ont été impitoyablement proscrits, malgré l'activité et la prospérité de leurs entreprises, malgré les services réels qu'ils rendaient au pays où ils essayaient de pénétrer, malgré les profits que leurs transactions rapportaient au trésor royal. Peut-être, il est vrai, leur habileté, leur réussite, leur fortune n'étaient-elles pas étrangères à la haine que leur portaient les marchands indigènes,

1. On lira, en effet, dans cette *Réponse des Échevins*, etc., cette phrase qui nous paraît, par sa forme même, incapable de détruire la valeur de l'affirmation de Villaréal : « Car, quant à la première [*l'assertion relative aux taxes perçues sur le séné*], l'on soutient qu'il n'a *peut-être* pas fait passer par Lyon cent mille onces de marchandises, pendant plus de douze années de résidence... » L'emploi du mot *peut-être* ôterait donc, suivant nous, toute valeur à cet argument, d'autant plus que Villaréal a invoqué sans réserve le témoignage des agents des douanes royales.

heureux de pouvoir invoquer contre eux leur religion détestée, afin d'écarter des concurrents dangereux. C'est bien là, en effet, la conclusion véridique qui nous paraît se dégager de l'intéressante histoire des efforts persévérants mais inutiles de Joseph Vais Villaréal, Juif de Livourne, pour fonder à Marseille un important établissement commercial.

AD. CRÉMIEUX.

(*A suivre.*)

NOTES ET MÉLANGES

LES PSAUMES LXVIII ET LXXXVII A LA LUMIÈRE DES DÉCOUVERTES D'ASSOUAN

On peut prévoir que les découvertes d'Éléphantine nous ménagent des surprises, qu'elles jetteront plus d'un trait de lumière sur le domaine de l'exégèse biblique et fourniront de nouvelles solutions à des passages énigmatiques des Psaumes et des Prophètes.

Le Psaume LXVIII, pour l'explication duquel, d'après Immanuel Romi dans ses *Mahberot*, le roi David, dans le Paradis, propose un prix aux savants, et qu'Ed. Reuss qualifie de « monument de détresse exégétique[1] », ne peut être lu maintenant sans que l'idée vienne qu'il remonte à l'époque de la construction du second Temple et qu'il parle d'hommages offerts par les Juifs du sud de l'Égypte. L'hypothèse s'impose que le v. 30 : מהיכלך על ירושלם לך יובילו מלכים שי doit être traduit : « De ton temple (d'Éléphantine) vers (על comme אל) Jérusalem des rois t'apportent des présents. » Comparer Sophonie, III, 10 : מעבר לנהרי כוש עתרי בת פוצי יובילון מנחתי, « D'au-delà des fleuves d'Éthiopie la fille de la Dispersion m'apportera *de l'encens* comme présent », et Isaïe, XVIII, 7 : יובל שי לה' צבאות, où il s'agit aussi, comme on voit par le v. 1 (מעבר לנהרי כוש), de la même contrée éloignée.

A propos de la fête de l'achèvement du Temple, qui fut célébrée

1. *Der 68. Psalm. Ein Denkmal exegetischer Not und Kunst zu Ehren unserer ganzen Zunft.* Iéna, 1851. M. J. Halévy a consacré à ce psaume une étude dans la *Revue*, XIX, 1-16.

l'an 6 de Darius (vers 517 av. l'ère chrét.), il est dit dans Ezra, VI, 16 : « Et les Israélites, les prêtres et les lévites, ainsi que *les fils de la Dispersion* (ושאר בני גלותא), fêtèrent l'inauguration de la maison de Dieu avec joie. » Sans doute, l'Égypte ayant été soumise par Cambyse, et des princes et satrapes perses (מלכים) ayant secondé la construction du sanctuaire de Jérusalem, la Diaspora de tout l'empire perse envoya des députations à cette solennité.

C'est évidemment une énumération des communautés de la Diaspora qui rendirent hommage à Jérusalem que nous a conservée le Psaume LXXXVII :

...Pour sa fondation (*scil.* du sanctuaire) sur les saintes montagnes [1].
Le Seigneur aime les portes de Sion *plus que toutes les demeures de Jacob* [2].
Des paroles glorieuses sont dites de toi, ville de Dieu ! Séla.
Je mentionne Rahab [3] et Babel parmi les adorateurs de Dieu,
La Philistée et Tyr, ainsi que *l'Éthiopie* : celui-ci [4] est né là-bas !

Le dernier verset : ושרים כחוללים כל מעיני בך doit sans doute être expliqué par Ps., LXVIII, 26-27 : « Ils te saluent, les chanteurs accompagnés de joueurs de harpe, au milieu de jeunes femmes battant du tambourin. En chœur louez le Seigneur, (louez) Dieu, tous ceux qui sont de la source d'Israël. » En effet, ממקור ישראל correspond à כל מעֲיָנַי בך, « tous ceux qui ont leur source [5] en Toi ». Il faudrait ainsi interpréter ces versets :

קדמו שרים אחר נוגנים... במקהלות ושרים כחוללים [ברכו אלהים]
ברכו אלהים כל מעיני בך [ברכו אלהים]
[ברכו] אדני [כל אשר] ממקור ישראל

Ainsi le Temple dont parle le Psalmiste dans LXVIII, 30, ne serait autre que celui qui est mentionné dans le papyrus de Yeb [6], à la ligne 13 : ומן יומי מלך מצרין אבהין בנו אגורא זך ביב בירתא. La qualification de « chien » donnée à l'ennemi (l. 16) serait-elle une réminiscence de Ps., LXVIII, 24 : לשון כלביך ?

Peut-être d'autres découvertes projetteront-elles encore plus de

1. יסודתו בהררי קדש ; cf. Ezra, VII, 9, יסֻד המעלה. Par בהררי קדש le poète fait allusion à Is., II, 2 (= Mich., IV, 1) בראש ההרים.
2. C'est-à-dire : plus que *les communautés de la Diaspora.*
3. L'Égypte. C'est à la Diaspora de ce pays que se rapporte Ps., LXVIII, 32 : יאתיו חשמנים מני מצרים.
4. Ou « plus d'un » ; se rapporte aux étrangers qui participent à la fête.
5. Lire מעֲיָנוֹ, ou prendre מעיני pour un pluriel, comme שָׁדַי, הָרַי.
6. *Revue*, LIV, 154.

lumière sur l'époque du ve siècle et sur les rapports des Juifs d'Éléphantine avec le temple reconstruit de Jérusalem. Quoi qu'il en soit, étant donnés l'incertitude des exégètes sur l'âge des psaumes en question et l'insuccès des tentatives faites pour les expliquer, nous espérons que la nouvelle interprétation que nous proposons trouvera considération.

Vienne.

A. Kaminka.

LE NOM DE JÉSUS CHEZ LES JUIFS

Tout ce que M. S. Poznanski a écrit touchant le nom de Jésus, dans le dernier numéro de la *Revue*[1], avait déjà été exposé en gros par moi il y a plusieurs années[2]. J'avais accordé l'attention qu'elles méritent à la forme arabe عِيسَى et aux tentatives d'explication dont elle avait été l'objet; enfin, j'avais mentionné le porteur de ce nom à l'époque musulmane : Aboû 'Isâ al-Isfahâni. Aujourd'hui, si M. Poznanski a raison de restreindre la portée de l'assertion de Steinschneider, d'après qui aucun Juif n'aurait reçu le nom de Jésus à l'époque islamique et s'il faut lui savoir gré d'en avoir cité trois exemples, je dois, à mon tour, restreindre l'affirmation de M. Poznanski, qui croit que le nom de ישוע ou ישו ne se rencontre plus chez les Juifs depuis l'ère chétienne, en montrant que ce nom, tout en étant fort rare, n'a pourtant pas entièrement disparu.

Mais d'abord quelques mots sur la forme Ἰησοῦς[3]. Il est évident qu'elle ne provient pas de יהושע, mais de ישוע. A l'époque post-exilique on ne trouve plus « Yehoschoua » (Josué), mais « Yeschoua » (Jésus). Le premier grand-prêtre de la communauté de la Restauration est appelé יהושע dans Aggée, I, 1, et Zacharie, III, 1, mais

1. *Revue*, LIV, 276 et s.

2. *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen* (Berlin, 1902), p. 250.

3. Sur « Jésus » et les noms hébreux analogues v. Fr. Praetorius dans *Z. D.M. G.*, LIX, 341. Mais cet article n'éclaire pas la question qui nous occupe, et il faut renvoyer à la littérature antérieure, réunie dans Winer, *Bibl. Wörterbuch*, 3e éd., I, 556. Praetorius aussi bien que Winer examine la comparaison avec le nom יהוא. Il est inexact que ce nom s'écrive ישו « dans la cabbale », ainsi que le rapporte Winer au nom de Fritzsche.

ישוע dans Ezra, II, 2, et Néhémie, VII, 7. D'une manière générale, les livres d'Ezra et de Néhémie ne contiennent que la forme « Jésus » ; il en est de même des Chroniques, quand il s'agit de personnages postérieurs (I, XXIV, 11 ; II, XXXI, 15). D'où vient ce changement ? Ou bien le nom si commun de Josué s'usa, comme il arrive souvent aux noms propres, et s'affaiblit en Jésus, ou bien la crainte de prononcer le nom divin, qui constitue le premier élément de « Josué », a contribué à faire prononcer et écrire ce nom sous une forme inoffensive.

On peut admettre sans hésitation le second motif pour l'époque qui a vu naître la Septante. C'est ainsi que les traducteurs grecs, depuis « Jésus » fils de Noun, écrivent toujours « Jésus ». Tous les personnages qui nous sont présentés dans cette période portent le nom qui nous occupe sous la forme « Jésus », c'est-à-dire ישוע. La transcription grecque Ιησουε, forme plus lourde qu'on trouve ça et là [1], n'a pu, dans un milieu affairé, prendre le dessus ; aussi disait-on beaucoup plus naturellement ישו, en y ajoutant seulement la terminaison grecque qu'on affectionnait. C'est ainsi — ישו — qu'auront été appelés dans la vie ordinaire les nombreux personnages, de race sacerdotale surtout, qui ont porté ce nom à la fin de la période hasmonéenne et hérodienne. Dans l'Index de l'édition de Josèphe par Niese, on ne trouve pas moins de quatorze porteurs de ce nom, sans compter Jésus-Christ, depuis l'époque maccabéenne jusqu'à la destruction du Temple. Quelques-uns d'entre eux appartiennent déjà par la date de leur naissance à l'ère chrétienne, d'où il faut conclure qu'au début de cette ère au moins, ce nom était usité chez les Juifs. D'ailleurs, il y a là rien de surprenant, car le christianisme qui venait seulement de naître ne pouvait pas le faire disparaître tout d'un coup ; il fallait un assez long temps.

Même dans l'onomastique rabbinique nous trouvons encore à cette époque reculée des personnages du nom de Jésus [2] : 1° *Yohanan b. Yeschoua* (ישוע [3]), fils du beau-père de R. Akiba (M. *Ya-*

1. Par exemple, dans un Onomasticon, *apud* Lagarde, *Onom. Sacra*, p. 200. L'interprétation qui est donnée de ce nom tient encore compte de ses deux éléments : Ιησουε σωτηρία ἀοράτου, « salut de l'Invisible », c'est-à-dire de Dieu ; cf. *ibidem* : Ἰεχονίας (יכניה) ἑτοιμασία ἀοράτου, c'est-à-dire מכון, plus le nom de Dieu. Je ne sais pourquoi c'était justement יה qu'on expliquait par « invisible » ; cette explication ne peut provenir de cercles rabbiniques, car l'hébreu n'a pas de mot unique pour אינו נראה.

2. Les deux exemples qui suivent sont également donnés par Levy, II, 273 ; Kohut, IV, 168 ; Jastrow, 600.

3. C'est ainsi que le nom est écrit dans l'éd. Lowe, non יהושע.

dayim, III, 5) ; cette parenté permet de le dater avec assez de précision [1] ; on voit que nous sommes passablement avancés dans l'ère chrétienne. — 2° Yeschoua frère de Doraï (j. *Moed Katon,* III, 5, 82*c*, l. 30) [2]. On ne peut préciser l'époque, mais ce Jésus doit avoir vécu également à l'époque chrétienne. — 3° Jésus, surnommé Justus, explicitement désigné comme né « dans la circoncision » (Coloss., IV, 11). Ce nom fournit en même temps un exemple de la manière dont on échangeait, pour le grand monde, un nom hébreu contre un nom consonnant. — Dans des inscriptions grecques on trouve Ἰησοῦς dans quatre cas [3], dont une fois sous la forme Ἰεσέ ; les porteurs de ce nom peuvent être revendiqués par le judaïsme, car des chrétiens ne se seraient pas donné le nom de leur Christ. La forme Ἰεσε peut, du reste, correspondre à ישי, Ἰέσσαι, nom du père de David, quoique nous ne puissions pas prouver par d'autres exemples l'existence de ce nom, et on peut se demander s'il ne s'est pas produit une confusion entre Ἰησοῦς et Ἰεσσαι [4]. Jésus, « le fils de David », peut, en un certain sens, être désigné comme « Isaï » (Jessé), et de toutes les explications qu'on a proposées de la forme arabe ʿIsâ, l'hypothèse d'une confusion avec « Isaï » me paraît encore la meilleure. Il n'est pas besoin de songer à une confusion entre les noms de « Jésus » et de Isaï : c'est Jésus même qu'on prit pour « Isaï », de même que Miriam, la mère de Jésus, fut identifiée avec la sœur de Moïse.

Encore une observation. Le surnom arabe Abou-l-Faradj Fourkân que porte le caraïte Yeschoua b. Yehouda trahit déjà une influence chrétienne, car « Faradj » et « Fourkân » ne supportent qu'une interprétation messianique. Ces noms peuvent avoir pénétré des Chrétiens de Syrie chez les Arabes ; le syriaque פורקנא est un mot des plus courants et ישועה rappelait au Chrétien de Syrie son Sauveur. Les noms formés à l'aide de נטר, نظر, décèlent

1. On sait que le beau-père de R. Akiba était Kalba Sabouʿa ; « Jésus » était-il son nom personnel ? Dans ce cas, il faut le considérer comme un prêtre, car le nom de Jésus est porté surtout par des prêtres, ainsi qu'on le voit par la liste de Josèphe. On trouve encore plus tard un R. Josué ha-Cohen, ou R. Josué ha-Cohen b. Nahmani, v. Buber dans l'Introduction à son *Tanhouma*, p. 51. D'autres, comme R. Josué b. Hanania, R. Josué ha-Lévi, étaient au moins lévites ; cf. encore R. Josué b. Lévi. Le caractère sacerdotal de Kalba Sabouʿa convient aussi au rôle qu'il joue dans les derniers jours de Jérusalem (*Guittin*, 56 *a*).

2. Le nom est écrit avec deux *yod* (יישוע) dans les éditions de Venise et de Krotoschin, pour assurer la prononciation ; mais peut-être est-ce pour ישוע (avec omission du ה à cause du nom de Dieu), c'est-à-dire יהושע.

3. Réunis par Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen, s. v.* Ἰησοῦς.

4. V. *Z. D. M. G.*, XII, 479, 504.

la même influence, et les Juifs ont seulement témoigné d'idées particulièrement libres en prenant les noms de « Natira », « Natronaï ». Il est vrai que dans leur pensée ces mots n'avaient pas tout à fait la même signification que chez les Syriens ; le Juif attendait la délivrance (מצפה לישועה), le Chrétien la parousie. M. Bacher s'est déjà étendu sur le caractère messianique de ces noms.

Vienne.

S. Krauss.

BIBLIOGRAPHIE

Bacher (W.). **Zwei jüdisch-persische Dichter. Schâhin und Imrâni.** 1. Hälfte. Strasbourg, K.-J. Teübner, 1907; in-8° de IV + 124 p. M. 2,50. (Tirage à part de : 30. Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1906-1907.)

La littérature judéo persane, qui longtemps fut représentée uniquement par la traduction du Pentateuque de Jacob Tavous, s'est extraordinairement enrichie dans ces derniers temps. M. Elkan-N. Adler, l'infatigable chercheur, a amassé, au cours de ses voyages répétés en Orient, quelques cent manuscrits judéo-persans, qu'il a décrits dans la *Jew. Quart. Rev.*, X. D'un autre côté un savant, Siméon Hacham, membre de la colonie de Bokhara à Jérusalem, a édité toute une série d'ouvrages de cette littérature.

M. Bacher revient avec prédilection, dans ces dix dernières années, à ses études de jeunesse, qu'il avait commencées par un travail se rapportant à la littérature nationale de la Perse, son ouvrage universellement estimé sur la vie et les œuvres de Nizâmi. Depuis 1896, il a écrit une foule d'études, grandes et petites, sur des écrivains judéo-persans. Entre toutes, il faut relever son livre sur le Dictionnaire hébreu-persan de Salomon b. Samuel de Gourgang et celui qui nous occupe ici, consacré à Schâhin et Imrâni.

Schâhin et Imrâni, qui a vécu deux siècles après Schâhin, sont considérés par les Juifs persans comme étant, l'un le créateur, l'autre le maître de leur poésie particulière, qui se détache de la littérature nationale, tout en en faisant partie. C'est ce que Babaï ibn Loutf, auteur d'une chronique rimée traduite ici-même par M. Bacher[1] fait ressortir avec

1. *Revue*, LI, 123-136, 265-279 ; LII, 77-97, 237-271 ; LIII, 85-110.

émotion, quand il célèbre Hafiz et Sadi et rappelle avec amour Schâhin et Imrâni.

A l'aide de l'édition de Siméon Hacham et des manuscrits de M. E.-N. Adler, M. Bacher retrace la vie de Schâhin (chap. I), étudie en détail ses ouvrages : le Livre de la Genèse, le Livre de Moïse, le livre d'Ardeschir et le Livre d'Ezra, sa langue poétique, sa métrique, son orthographe (chap. II), examine d'après les sources la manière dont il traite la matière fournie par la Bible, établit, dans des notes instructives, ce qu'il a puisé à l'agada et à la littérature musulmane, et tire enfin au clair ses rapports avec le « Youssouf et Souleikha » de Firdouzi (chap. III).

Schâhin florissait dans la première moitié du XIVe siècle. Il vivait à Chiraz, et termina son Commentaire du Pentateuque en 1358. Nous n'avons pas d'autre renseignement sur sa vie et sur son activité. Il chante bien, à la manière des épiques persans, le prince Abou Sa'id Bahadâr, et se prononce sur l'état des mœurs de son temps ; mais il ne souffle mot sur les circonstances extérieures de sa vie, ni sur les grands personnages de son milieu. Son commentaire poétique s'attache fidèlement aux péricopes du Pentateuque et s'exerce sur les données bibliques, non sur les histoires d'amour de l'épopée persane. En cela il a frayé la voie et il a trouvé un successeur en Imrâni, qui a traité de la même manière les Premiers Prophètes.

Le travail d'histoire littéraire de M. Bacher a toutes les qualités de ses ouvrages précédents. Il domine, comme toujours, parfaitement son sujet et sait le rendre intéressant par une exposition claire et bien ordonnée. Il nous révèle le poète, nous présente son fidèle portrait, encore qu'il soit obligé d'en réunir lui-même les traits. La matière n'était pas toute faite et rebattue ; les travaux antérieurs sont à peine dignes de mention. L'œuvre n'en est que plus considérable et la science doit une sincère reconnaissance au savant infatigable qui a fait revivre à nos yeux « Maulânâ Schâhin Schirâzi ».

Les notes si riches sur les sources de Schâhin méritent une attention particulière. Peu d'hommes connaissent aussi bien que M. Bacher le cycle de l'Agada. En indiquant dans les lignes qui suivent quelques nouvelles références, nous n'avons nullement la prétention d'avoir réussi à découvrir de nouvelles sources auxquelles Schâhin aurait puisé. Le domaine de l'Agada est immense, les frontières n'en sauraient être circonscrites, et si nous ne retrouvons pas certains traits dans la littérature qui nous est accessible, il n'est pas prouvé que ces traits soient l'œuvre de l'imagination, une amplification de la matière fournie par la tradition. On ne peut nier avec une pleine assurance que Schâhin n'ait connu d'autres ouvrages agadiques que les nôtres. On a l'impression que Schâhin se réfère à des traditions et que c'est à peine s'il a enjolivé lui-même les légendes, mais il va de soi qu'on ne peut appuyer cette impression d'exemples précis.

Livre d'Ardeschir, ch. 46 (p. 50) : Aman prend la potence à la solive de sa maison, v. *Yalkout Esther* : קורה שהיתה בתוך ביתו; *Panim Ahérim*, II, p. 37 : הקורה שהיא סותר מביתיה לעצמו הוא עומד. Peut-être Schâhin songe-t-il à la parole de R. Simon b. Lakisch, *Hag.*, 16 *a* : וקורות ביתו של אדם הם מעידין בו. — *Ibid.*, note 3 : « Il ajoute : l'autre nuit trois personnes tombèrent du toit et moururent. » V. *Pan. Ahér.*, II, 35 (sur והעיר שושן נבוכה) : והפיל הקב"ה בכיה וערבוביא בתוך שושן אשה הולכת לשטוח פירות ונפלה מן הגג ומתה וכו'. — *Ib.*, ch. 47 : « Les fils d'Aman étaient les secrétaires du roi. » V. *Yalkout Esther*, 1057, עשרה בניו של המן היו סנקדרין של אחשורוש; *P. A.*, II, p. 74 : א"ר לוי בנו של המן היה נוטרו של מלך; *Pirkê de R. E.*, L : ואמר לבני ר' אליעזר אומר מ' בנים היו לו להמן, et : המן שמשיו וסופריו שלו י' שהיו סופרי המלך. — P. 48, n. 5, v. aussi *Pirkê, l. c.* — *Ibid.*, ch. 48, v. encore *P. A.*, II, 76; *Pirkê*, *l. c.* — P. 51, ch. 51, note 5, v. *P. A.*, II, 76 : והיה נדמה עליו כאילו בניו של המן מקצצין את האילנות; *Pirkê*, *l. c.* — P. 78, n. 2, *Gen. rabba*, XVII, 4 (non XXXVIII), parole de R. Aha. — *Ibid.*, n. 3, v. *Yalkout Hadasch*, אדם, 5 : והיתה רוח מזקת (tiré de זוהר חדש). — *Ibid.*, n. 4, v. aussi *Yalk. Reoubéni* (éd. Varsovie, p. 69) : והנחש היה ערום וגו' הנחש היה מדבר עם האשה ונטל ממנה כח הלשון בקללה. Une phrase analogue dans *Yalk. Hadasch*, אדם, 102 : ששה דברים ניטלו מאדם, « Adam perdit *six* choses ». — *Ibid.*, n. 6, v. *Pirkê*, XXII. — P. 79, n. 6, v. *N. r.*, XIII; *Yalkout*, שופטים, 47; *Yalk. Isaïe*, 2; *Schoh. Tob*, 36, 87; *Yalk. Had.*, 51, 54. — P. 80, n. 4 : « La tente d'Abraham avait quatre entrées », v. *Gen. rabba*, XLVIII, 9 : א"ר אבהו אהל פלן של אבינו אברהם מפולש היה; *Abot de R. Natan*, VII : יהי ביתך פתוח לרוחה כאיבו שעשה ד' פתחים לביתו שלא יהו עניים מצטרכים להקיף וכו'. Cependant Job ne surpassa pas l'hospitalité d'Abraham. — *Ibid.*, n. 9, cf. *Kohélet rabba*, sur IX, 7 : Abr. prit Éliézer et Ismaël avec lui. — *Ib.*, n. 10, cf. *Pesikta rabbat*, chap. 41, et מדרש ויושע. — P. 81, n. 4, v. *Koh. rabba* sur IX, 7, מדרש ויושע; *Lév. rab.*, XX. — P. 82, n. 1, v. *Yalk. Reoubéni*, sur חיי שרה, *i. f.* — *Ibid.*, n 6, v. encore *Pirkê*. — P. 83, n. 1 (non 2), *Pirkê*, 39, *Tanh.*, ויחי, 9; *Agad. Bereschit.*, p. 82. — *Ibid.*, n. 3 (non 4), *Yalk.*, 162, *Pirkê*, 40; *Toss. Guittin*, 55 *b*, *Séder ha-Dorot.*, p. 70. — P. 85, n. 4, cf. *Yalk.*, 164; *Yalk. Reoub.*, II, p. 8; Josèphe, *Antiqu.*, II, 5; *Zohar*, II. — *Ib.*, n. 6, cf. *Yalk. Hadasch*, משה, 60; מלאכים, 67. — *Ibid.*, n. 7, cf. *ib.*, משה, 14. D'après le *Séfer Haaschar* Jochabed appelle Moïse Yekoutiel. — P. 89, n. 2, cf. *Yalk. Reoub.*, II, p. 16 : איש מצרי הצלנו. — *Ibid.*, n 1 : la verge de Moïse, cf. *Schalschélet ha-Kabbala*, éd. de Varsovie, 5 *c*. — P. 90, n. 4, v. Bachia Gen. 50, 26 : מה עשה משה נטל טס אחד והטילו בנילוס וכתוב עליו עלה שור וכו'. — P. 93, n. 3, cf *Sifrê*, וילך, 304; *Yalkout*, וילך. — P. 95, n. 1, cf. *Yalk.*, *ibid.* — P. 100, n. 6, v. Fabricius, *Codex Pseudepigr.* (Leipzig, 1713), chap. XVIII, p. 30 et 56. — P. 101, n. 1, cf. Fabricius, *ib.*, 114. — *Ibid.*, n. 3, cf. *Schalschélet ha-Kabbala*, p. 3 : במדרש נביאים שנתנבאו בעולם קודם ביאת אברהם אדם נח יפת שם עבר

— *Ibid.*, n. 6, v. *Gen. Rabba*, XXXI, 13 : des démons entrèrent avec Noé dans l'arche. — P. 102, n. 7, sur Haran, cf. *Schalsch. ha-Kabbala*, p. 6 — P. 109, n. 2, cf. *Yalk. Reoub.*, I, p. 302 : גבריאל היה לעולם עם יוסף וגו׳. — P. 113, n. 5, v. *Yalk. Reoub.*, I, 320 : Putiphar amène Joseph devant Pharaon, alors Gabriel apparaît et conseille d'examiner les vêtements de Joseph.

Les passages cités n'appartiennent pas à des sources primitives, mais à des compilations qui accueillent pour la plupart des explications tirées du Zohar ou d'auteurs cabbalistiques. La légende est un tissu organique, elle croît et s'enrichit avec le temps. Mais souvent aussi un seul détail se développe, de sorte que la forme primitive se perd. Quoi qu'il en soit, il est difficile sinon impossible de déterminer la source à laquelle est emprunté tel trait aggadique, car ce trait décrit souvent différents circuits. Même après les travaux fondamentaux de Beer, de Grünbaum et d'autres, nous n'avons pas encore de *Thesaurus* des légendes bibliques.

L'ouvrage de M. Bacher, précis comme tous ses travaux, est des plus suggestifs et nous en attendons avec curiosité la suite, qui sera consacrée à Imrâni.

J. Wellesz.

Jews' College Jubilee Volume : comprising a History of the College by the Rev. Isidore Harris, and Essays by Teachers and former Students of the Institution. Londres, Luzac et C°, 1906 ; gr. in-8° de VI + CCII + 274 p.

Ce somptueux volume, bien imprimé, élégamment relié et illustré avec goût, est à la fois une histoire de l'œuvre du « Jews' College » pendant les cinquante années de son existence et un témoignage des résultats de cette œuvre. Un peu moins de la moitié du livre est occupé par une histoire très complète et détaillée du Collège. Le reste se compose de quinze études dues à des savants qui y ont étudié ou enseigné. La partie historique présente de l'intérêt pour ceux qui ont des rapports avec l'école et de la valeur pour l'historien futur du judaïsme anglais, mais l'importance du volume pour le monde savant réside dans l'autre moitié, celle qui permet de porter un jugement critique.

D'abord, il faut dire — et ce n'est pas nécessairement une critique — qu'il n'y a aucune espèce d'unité entre les quinze essais. Ils ne prétendent évidemment pas représenter un point de vue quelconque, une attitude particulière vis-à-vis du judaïsme ou de la science juive. En aucun sens ils ne donnent l'impression d'une seule personnalité ou d'une seule institution ; chaque travail réfléchit, dans son sujet et sa méthode, le goût et les vues de l'auteur. Le résultat en est que presque chaque branche des

études juives est abordée et que les essais diffèrent beaucoup par leur nature et leur destination, quelques-uns étant « populaires », d'autres plus purement « scientifiques ». Pour cette raison, il est difficile de trouver un point de vue d'après lequel on puisse juger le livre tout entier ; on est obligé de s'en tenir à l'un de ses aspects, en excluant plus ou moins complètement les autres. C'est en tant qu'œuvre d'érudition, en tant que contribution à la « science juive », que le volume sollicite l'intérêt des lecteurs de cette Revue; et c'est pourquoi nous insisterons, en général, sur les essais qui ont été écrits plutôt pour les érudits que pour les profanes.

Quatre d'entre eux fournissent, soit à l'état original, soit sous forme de traductions, des matériaux littéraires ou historiques inédits. Le Rev. Harris M. Lazarus publie, en les accompagnant de savantes remarques, quelques passages d'un manuscrit de la bibliothèque du « Jews' College » (Cod. 362, ancien nº 318 de la collection Halberstamm, écrit probablement vers le xvᵉ siècle), qui contient un certain nombre de courts poèmes attribués à Ibn Gabirol, et dont quelques-uns étaient encore inédits.

Ces poèmes ne présentent aucune valeur ou importance spéciale, et M. Lazarus est tenté de croire que plusieurs d'entre eux sont faussement attribués à Gabirol. Il prouve, en effet, avec beaucoup de force que le poème commençant par הפרש לילה על יום כנפי, imprimé par Geiger, *Salomo Gabirol und seine Dichtungen*, comme étant de ce poète, a été écrit, en réalité, par Ibn Nagdilah.

M. Israël Abrahams donne le texte de deux documents hébreux appartenant à la « collection de la Gueniza » de la Bibliothèque de Cambridge. Le premier est un modèle de Ketouba, daté de 1220 ; M. A. promet de l'étudier plus complètement dans un volume, prêt à paraître, sur les Ketoubot possédées par les bibliothèques d'Oxford et de Cambridge. Le second texte est une Consultation sur la convenance à nommer les autorités rabbiniques dans les documents. M. A. assigne à ce manuscrit la première moitié du xiiᵉ siècle, principalement pour cette raison négative que Maïmonide n'est pas cité comme une autorité pour la mention du Naguid. Ce procédé, en tant qu'il concerne les Ketoubot, apparaît comme étant devenu plus ou moins régulier à partir de 1100, mais il est très vraisemblable qu'il a encore fait l'objet de discussions un certain nombre d'années après, et le ton du document « prouve que la question était brûlante » au moment où il fut écrit. Incidemment, la Consultation contient une vigoureuse affirmation du principe יפתח בדורו כשמואל בדורו, qui, sur certains points, est plus importante que la décision sur la question principale.

Un autre manuscrit de Cambridge forme le sujet d'une courte note du Rev. M. Abrahams. Deux feuillets de vélin recouverts de caractères hébreux ont été employés à raidir la reliure d'un manuscrit latin qui est actuellement au Pembroke College ; et l'un d'eux, dont la plus grande

partie est déchiffrable, contient des fragments de Selihot. A part quelques fautes évidentes, ce fragment présente une ou deux variantes intéressantes du texte tel qu'il est entré dans le rite allemand. Ainsi, nous avons נקיים אנחנו ולא חטאנו, au lieu צדיקים. De cette indication et de quelques autres, M. A conclut que le feuillet faisait partie d'un Siddour du nord de la France. L'écriture est du XIIe siècle au plus tard, et comme le volume latin dans lequel se trouve le feuillet vint à Cambridge de Bury St. Edmunds, M. A. conjecture avec beaucoup de vraisemblance que ce Siddour fut à un certain moment en usage à la synagogue de Bury.

« Histoire d'une conversion caraïte », est la traduction, par M. Hartwig Hirschfeld, d'un manuscrit arabe (en caractères hébreux) du XVe siècle, qui rapporte la conversion au caraïsme de quelques Juifs européens qui vinrent de Tolède au Caire. Il en résulta une dispute entre les Rabbanites et les Caraïtes de la communauté du Caire, et les seconds en appelèrent aux magistrats musulmans qui déclarèrent leur incompétence à intervenir, à moins que les deux sectes ne différassent actuellement sur les maximes de foi ; dans lequel cas, suivant la loi musulmane, aucune conversion ne serait permise, excepté une conversion à l'islamisme. Cette histoire jette quelques lumières intéressantes sur la situation des Juifs sous le sultan de cette époque.

M. S. A. Hirsch a écrit sur « le Temple d'Onias » une étude qui, par la faute même du sujet, est plus heureuse dans sa partie critique que dans sa partie positive. Il n'a aucune difficulté à démontrer que le récit de Josèphe dans les *Antiquités* n'est pas digne de foi, mais on se demande s'il est suffisamment fondé à accorder plus de crédit à la relation du même auteur dans la *Guerre*. M. H. défend l'assertion de Josèphe, disant que le Temple a existé 343 ans, c'est-à-dire qu'il fut bâti vers 270 av. J.-C., et il soutient qu'il ne fut jamais regardé comme un temple rival de celui de Jérusalem, mais qu'il n'était autre chose qu'une « bama ». Il est certain que les Juifs d'Alexandrie demeurèrent fidèles au Temple de Jérusalem ; mais, d'un autre côté, les fouilles du Prof. Petrie semblent prouver que l'édifice d'Onias voulait être une reproduction du Temple à une plus petite échelle et, s'il en est ainsi, il a dû être regardé comme quelque chose de plus qu'un haut-lieu. Dans tous les cas, M. H. admettrait probablement qu'une « bama » comme le Temple d'Onias aurait été impossible en Palestine même, de sorte que, quoiqu'on puisse admettre qu'on n'avait pas songé à un temple rival, la thèse de M. H. est difficilement acceptable.

Nous ne pouvons plus accorder qu'une brève mention aux autres essais. La conférence sur « les Fils de Prophètes » du Grand-Rabbin Adler est en réalitéune défense du « Jews' College » et « Où le clergé faillit » est la réédition d'un discours adressé par le Rev. S. Singer aux étudiants de cet institut. Des parallèles suggestifs entre les idées juives et non-juives sont tracés par le Rev. M. Hyamson dans « Quelques points de comparaison et

d'opposition entre les lois romaine et juive » et par le Rev. S. Levy dans « Conceptions juives sur le péché originel ». M. Friedländer, l'ancien principal du College, écrit « Quelques notes sur la prophétie de Malachie », le Rev. A. Feldman aborde un grand sujet dans « Métaphores et comparaisons dans la poésie midraschique » et le Rev. Morris Joseph étudie les conceptions religieuses et morales de R. Eléazar de Worms dans l'introduction au *Rokéah*. « Un empereur païen étudiant la Bible », par le Rev. Michaël Adler, expose les vues de l'empereur Julien sur le judaïsme et le christianisme, recueillis dans les fragments de sa polémique, tels qu'ils ont été conservés dans la réplique de Cyrille d'Alexandrie. Le Rev. B. Berliner traduit une assez longue Consultation de R. Salomon Louria sur le livre de prières et le Rev. D. Wasserzug écrit avec clarté sur le « Calendrier juif ».

Londres.

LEON SIMON.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XLIX, 300. — La leçon בשר est déjà proposée par Munk, cité par L. Wogue, *Esquisse d'une théologie juive*, p. 88, n. 1, et Harkavy, dans *Revue*, VII, 199. — *M. Liber*.

T. LIII, 255 et s. — Le massacre des Juifs de Montclus par les Pastoureaux n'est pas « un épisode tout à fait inconnu » ; le *Schébet Yehouda* en parle, v. Gross, *Gallia judaica*, 189. — *M. Liber*.

T. LIV, 66, n. 6. — Sur les קונדרסין cités par J. Caro (ajouter *Yoré Déa*, 334), v. Halberstamm dans le *Jeschurun* de Kobak, III, 167, et Freimann, dans *Z. f. H. B.*, XI, 30. La forme קונדרס (avec ד) est décidément assez fréquente. — P. 67, n. 5. Sur ce sigle (non : signe) M. Wellesz me renvoie à *Orhot Hayyim*, éd. Schesinger, p. XXII, n. 4 : בריך דיהב חכימה לעבדיה בר אמתיה. — P. 68, n. 4. Sur le nom de Navarro, v. Loeb, dans *Revue*, IV, 75 ; n. 5, sur les Navarro portugais, v. Kayserling, *ibid.*, XXXII, 282-3. — La note 11 de la p. 70 et la note 1 de la p. 71 sont à intervertir. — P. 73. Sur une allusion au christianisme dans Deut., XXXII, 39, v. *H. B.*, XIV, 131. — P. 75. A propos de Joseph B. Sch. et de J. d'Orléans, M. Wellesz me fait remarquer que le *Or Zaroua*, I, 7, col 2, cite *un commentaire du Pentateuque* de J. d'Orléans. — P. 80, n. 9. Strack, dans *Z. A. W.*, 1907, 70, parle encore de Saadia! — P. 82. Sur Menahem Vardimas, v. encore M. Schwab, *Les Inscriptions hébraïques de la France*, 292-293, mais cf. I. Lévi, dans *Revue*, L, 285 (le Menahem le Saint auquel pensait M. Schwab est cité dans Toss. *Houllin*, 11 *b*). — Sur le nom de Vardimas, v. Loeb, dans *Revue*, XVI, 298, et XXXVIII, 149. — P. 85. M. Gross, dans *Z. f. H. B.*, 1907, 179, retire son opinion touchant l'identification de Baruch le Français avec l'auteur du *S. ha-Terouma;* mais il continue à distinguer B. de Worms et B. de Ratisbonne. — P. 88, n. 2. Sur Ascher ha-Lévi, v. Epstein, dans *Revue*, XXXV, 241, n. 2, et Freimann, dans *Z. f. H. B.*, 1907, 87. — P. 93. Un R. Dan est cité dans les Consultations de Méir de Rothenbourg, éd. Berlin, p. 48 : אלופי ומיודעי ה"ר דן (Communication de M. Wellesz). — P. 95. Sur le *Beçamim Rosch* et ses tendances, v. aussi D. Philippson, dans *Jew. Encycl.*, X, 352 *b*-353 *a*. — *M. Liber*.

T. LIV, p. 103. — Sur פסול désignant un écrit ecclésiastique (ma citation est exacte), M. Wellesz me signale encore *Léket Yoscher*, éd. Freimann, II, 13, 14. J'ajoute que le mot devait être courant, car on voit des prêteurs juifs l'inscrire — ô ironie ! — dans des manuscrits d'ouvrages canoniques qu'on leur donne en gage (M. Schwab, dans *Revue*, XXX, 289 et s.). — *M. Liber.*

T. LIV, p. 276 et suiv. — Sur la Kounya « 'Aboû-'Isâ », cf. encore Goldziher, dans *Z. D. M. G.*, LI, 259, qui montre que les théologiens musulmans la désapprouvaient, parce que Jésus n'a pas eu de père. Mais ce blâme resta confiné à la théorie, tandis que dans la pratique on trouve cette Kounya aux époques les plus différentes de l'Islam, même dans des cercles d'où émanait la direction religieuse du peuple. — D'un autre côté, M. Goldziher, dans une lettre, attire mon attention sur un passage de Djâhiz, éd. van Vloten, p. 109 ; on y lit que quelqu'un ne voulait pas se laisser soigner par un médecin qui portait la Kounya « 'Aboû Hârith », mais par un médecin qui portait celle de « 'Aboû 'Isâ », c'est-à-dire qu'i avait plus de confiance dans l'art des médecins chrétiens que dans celuil des médecins arabes. On voit donc qu'en général le nom de « 'Aboû 'Isâ » désignait plutôt un chrétien. — *Samuel Poznanski.*

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

ESSAI

SUR LE GREC DE LA SEPTANTE

BIBLIOGRAPHIE

Pour éviter les répétitions dans les renvois et, d'une façon générale, même quand les renvois ne sont pas indiqués au bas des pages, pour que le lecteur averti comprenne d'un coup d'œil dans quel esprit est conçu le présent mémoire et à quel état des études sur le grec biblique il répond, nous donnons tout de suite ici, par ordre alphabétique, la bibliographie principale des ouvrages que nous avons en vue :

Adrians Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς, éd. Fr. Gœssling, Berl., 1887 (v. p. 27 s., 88 s.); W.C. Allen, *The origin. Lang. of the Gosp. acc. to St. Mark*, The Expositor, June, 1900, 436-443; *The aram. Elem. in St Mark*, The Expository Times, XIII (1902), 328-330; B. Ἀντωνιάδης, Φιλολογικὰ ἐκ τ. Κ. Δ., Ἀθηνᾶ, VI, 1894, 105-137; H. Anz, *Subsidia ad cogn. gr. serm. vulg. e Pent. vers. Alex. repetita*, Diss. phil. Hal., XII, 1894, 259-387; F. Blass, *Textkr. Bemerk. z. Matth.*, Gütersloh, 1900 (Beitr. z. Förd. chr. Theol., IV, 4); *Gramm. d. Neut. Gr.*[2], 1902; *Die rhythm. Komp. d. Hebr.br.*, Theol. St. u. Kr., 1902, 420-461; *Br. an d. Hebr.*, Halle, 1903; S. Bochart, *Op. omnia*[4], 3 vol., Tr. ad Rh., 1712; E. Böhl, *Forsch. n. ein. Volksbib. z. Z. Jesu u. der. Zus.h. m. d. Sept.-Ueb.*, Wien, 1873; J. Boehmer, *Das bibl.* « Im Namen », Giessen, 1898; *Zwei wicht. Kap. aus d. bibl. Herm., Ist zum sprachl. Verst. d. N. T. d. Altt. Spr.gebr. anzuziehen?* (Beitr. z. Förd. d. chr. Theol., V, 1901, 49-127); J. Brenous, *Ét. sur les hellén. dans la synt. lat.*, Paris, 1895; W. Brüning, *Die Spr.form d. zw. Thess.br.*, I, Naumburg, 1903; E. Combe, *Gramm. gr. du N. T.*, Lausanne-Paris, [1894]; Santi Consoli, *Neolog. botan. n. carmi buc. e georg. di Virg.*, Palermo, 1901; G.B. Cottino, *La fless. d. nomi gr. in Virg.*, Torino, 1906; H. Cremer, *Bibl.-theol. Wört.b. d. Neut. Graecitaet*[7], Gotha, 1893; Gustaf Dalman, *Die Worte Jesu*, Lpzg, 1898; A. Deissmann, *Die Neut. Form. in Christo Jesu*, Marburg, 1892; *Bibelstudien*, 1895; *Neue Bib.st.*, 1897; *Die sprachl. Erforsch. d. gr. Bib.*, Giessen, 1898; *Hellenist. Grie.*, Realenc. f. pr. Th. u. K.[3], Herzog-Hauck, f. 67-68, 1899, Lpzg; *Die Spr. d. gr. Bib.*, Theol. Rundschau, Tüb. u. Lpzg, I, 11 (1898), 463-472; V, 2 (1902), 58-69; *Die Hellenisier. d. sem. Monoth.*, Lpzg, 1903 (dans N. Jahrb. f. d. kl. Alt., 1903, 161-177); *Papyrus u. Papyri*, Herzog[3], *op. cit.*, 667-675, 1904; *The philol. of the gr. Bible*, Expositor, Oct. 1907, 289-302, Nov. 425-435; K. Dieterich, *Unters. z. Gesch. d. gr. Spr.*, Lpzg, 1898; F. Field, *Orig. Hex. q. supers.*, 2 vol., Oxford, 1875; P. Foucart, *Rapport sur un S.C. inédit de l'année 170*, Arch. des miss. sc. et litt., sér. II, t. VII, Paris, 1872, p. 321-379 (extrait, 63 p.); S.C. de Thisbé (170), Paris, 1905; Z. Frankel, *Vorst. z. d. Sept.*, Lpzg, 1841; *Ueb. d. Einfl. d. paläst. Exeg. auf d. Alex. Hermen.*, Lpzg, 1851; P. F. Frankl, *St. üb. d. Sept. u. Pesch. z. Jerem.*, Breslau, 1873; E.W. Grinfield, *An Apol. f. the Sept.*, London, 1850; W.H. Guillemard, *Hebr. in the gr. Test.*, Cambridge, 1879; C. Hac-

berlin, *Gr. Pap.*, Centr.bl. f. Biblioth.w., Lpzg, XIV, 1897, 1-13, 201-225, 263-283, 337-361, 389-412, 473-499; K. Hartung, *Sept. St. Ein Beitr. z. Graec. dies. Bib.übers.*, Bamberg, 1886; E. Hatch, *Ess. in bibl. Gr.*, Oxford, 1889; Hatch a. Redpath, *A concord. to the Sept.*, Oxf., 1892-1906; J.M. Heilmaier, *Ueb. d. Entst. d. romaisch. Spr.*, Aschaffenburg, 1834; G. Heine, *Synonym. d. Neut. Gr.*, Lpzg, 1898; W. Heitmüller, *Im Namen Jesu*, Gött., 1903, (Forsch. z. Rel. u. Litt. d. A. u. N. T., B. I, h. 2); R. Helbing, *Gramm. d. Sept., Laut-u. Wortl.*, Gött., 1907; D.C. Hesseling, *Les cinq livres de la Loi*. Trad. en néo-gr., publiée en caract. hébr. à C. P. en 1547, Leide-Lpzg, 1897; H. Hody, *De bibliorum text. original., vers. gr.*, etc., *libri IV*, Oxf., 1705; B. Jacob, *Im Namen Gottes*, Eine sprachl. u. relig.gesch. Unters. z. A. u. N. T., Berl., 1903; G. Jahn, *Das B. Daniel n. d. Sept. hergestellt*, Lpzg, 1904; *Das B. Ezech. a. Gr. d. Sept. herg.*, Lpzg, 1905; A.N. Jannaris, *St. John's Gosp. a. the Logos*, Zeitschr. f. d. Neut. Wiss., 1901, 17-25; H.A.A. Kennedy, *Sources of N. T. Greek*, Edinb., 1895; J. Korsunski, Переводъ LXX. Его значеніе въ исторіи греческаго языка и словесности, Moscou, 1898; M. Krenkel, *Jos. u. Luc., Der schr.stell. Einfl. d. jüd. Gesch.schr. auf d. christl.*, Lpzg, 1894; P. Kretschmer, *Beitr. z. gr. Gramm.*, Gütersloh, 1889; *Die Entst. d. Koine*, Wien, 1900 (Sitz. b. d. k. Ak. d. W. i. W., Philos.-hist. Cl., CXLIII); P. de Lagarde, *Septuagintast.*, Gött., 1892; T.C. Laughlin, *The solecisms of the Apok.*, Princeton, 1902; S. Meinhold, *Sabbat u. Woche i. A. T.*, Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T., h. 5, Gött., 1905; Israel Lévi, *L'ecclésiastique .. édité, trad. et commenté*, 2 parties, Paris, 1898-1901: J.H. Moulton, *Characterist. of N. T. gr.*, Expositor, 1904, IX, 67-75, 215-225, 310-320, 359-368, X, 124-134, 168-174, 276-283, 355-364, 440-450; *A Gramm. of N. T. Gr.*, I, Edinb., 1906; A. Müller, *Türk. Gramm.*, Berlin, 1889 (P. L. O.); Th. Nägeli, *Der Wortsch. d. Ap. Paul.*, Gött., 1905; E. Nestle, *Septuag.st.*, I (sur la *Sixtine*), Prog. d. kgl. Gymn. in Ulm, 1886 (Progr. N. 547); II (Sixtine, Aristée), Ulm, 1896 (Progr. N. 606); III (Apocryphes), Stuttgart, 1899 (Progr. N. 618); IV (Apocr., etc.), Stuttg., 1903 (Progr. N. 668); V (observ. paléogr. et gramm. sur la grande éd. de Cambr., v. ci-dessous *The O. T.*), Stuttg., 1907 (Progr. N. 733); *Septuagint*, dans Hastings, *A dict. of the Bible*, t. IV, Edinb., 1902; B.G. Niebuhr, *Ueb. d. Aeg.-Gr.*, Kl. hist. u. philol. Schr., Bonn, 1843; E. Norden, *Die ant. Kunstpr.*, 2 vol., Lpzg, 1898; Κ. Οἰκονόμου, Περὶ τῶν ο' ἑρμην., 4 vol., Athènes, 1844-1849 (le t. II seul est intéressant pour nous); *The Old Test. in Gr.*, ed. by A. E. Brooke-N. Mc Lean, v. I, p. I, Gen., Cambr., 1906; H. Osthoff, *Schrift.spr. u. Volksm.*, Berlin, 1883; Ἀ. Πάλλης, Ἡ νέα διαθήκη μεταφρασμένη, Liverpool, 1902; A. Pallis, *A few notes on the Gosp.*, Liverpool, 1903; H. Paul, *Prinz. d. Spr.gesch.*[3], Halle 1898; D. Schilling, *Comm. exeg.-philol. in hebraism. N. T. seu de dict. hebr. N. T. gr.*, Mechliniæ, 1886; A. Schlatter, *Verkannt. Gr.*, Beitr. z. Förd. chr. Theol., IV, 4, Gütersl., 1900; *Die Spr. u. Heim. d. viert Evang.*, *ib.*, VI, 1902, 297-470; E. Schürer, *Gesch. d. jüd. V. i. Zeit. J. Chr.*, Lpzg, I[3-4], 1901, II[4], 1908, III[3], 1898; *Die siebent. Woche*, Zeitschr. f. d. Neut. Wiss., VI, 1905, 1-66; E. Schwyzer, *Die gr. Spr. i. Zeit. d. Hellen.*, N. Jahrb. f. d. kl. Alt., 1901, VII et VIII, 233-248; Richard Simon, *Hist. critique du vieux Testament*, Amsterdam, 1685; H. Strack, *Einl. i. d. A. T.*, München, 1906; F.G. Sturz, *De dial. maced. et alex. liber*, Lpzg, 1808; H.B. Swete, *An Intr. to the O. T. in Gr.*, Cambr., 1902; St. Székely, *Herm. bibl. generalis*, Fribourg en Br., 1902; A. Theimer, *Beitr. z. Kenntn. d. Spr.gebr. i. N. T.*, II, 1901 (XXIX Jahrb. d. nied. österr. Land.-Real-u. Ob.-Gymn. Horn); H.G.J. Thiersch, *De Pent. vers Alex.*, diss., Erlangen, 1840, reprise (p. 21-64) et développée dans *De Pent. vers. Alex. l. tres*, Erl., 1841 (ces deux ouvrages ne sont pas toujours distingués); A. Thumb, *Die Nam. d. Wochent. i. Gr.*, Zeitschr. f. deutsche Wortf., 1900, 163-173; *Die gr. Spr. i. Zeit. d. Hellenism.*, *Beitr. z. Gesch. u. Beurth. d.* Κοινή, Strasbourg, 1901; *Die Forsch. ü. d. hellen. Spr. i. d. J. 1902-1904*, Arch. f. Pap. f., III, 4 (1906), 455 (*bibl. Graec.*)-467, spécial. 458-465; *Prinzipienfr.*

d. Koine-Forsch., N. Jahrb. f. d. kl. Alt., XVII (1906), 248-263; M. Φιλήντας, Γραμμ. τ. ρωμαϊκης γλώσσας, I, Athènes, 1907; P. Viereck, *Sermo græcus quo S. P. Q. R. ...usi sunt*, Gött., 1888; J. Viteau, *Ét. sur le gr. du N. T. Le verbe : Synt. d. prop.*, Paris, 1893 (= Et. I); *Ét. sur le gr. du N. T., comp. avec celui des Sept.*, Paris, 1896 (Bibl. de l'Éc. d. H.É., f. 114 = Et. II); *Grec bibl.*, dans le *Dict. de la Bible*, de F. Vigouroux, f. XVII, 1900, 312-331; Th. Vogel, *Z. Charakter. d. Luk. n. Spr. u. Stil*[2], 1899; J. Wackernagel, *Hellenistica*, Gött., 1907; J. Wellhausen, *Einl. i. d. drei erst. Ev.*, Berlin, 1905; U. Wilcken, *Gr. Papyri*, Berlin, 1897; Wilke-Grimm, *Lex. gr. lat. i. l. N. T.*[4], Lpzg, 1903; G.B. Winer, *Gramm. d. Neut. Spr.i.*[7], Lpzg, 1867; Winer-Moulton, *A Treatise on the gramm. of N. T. gr.*, Edinb., 1882; Winer-Schmiedel, *Gramm. d. Neut. Spr.i.*[8], Gött. 1894, I Th., *Einl. u. Form.l.*; St. Witkowski, *Ber. ü. d. Litter. z. Koine a. d. J. 1898-1902*, Jahrb. ü. d. Fortschr. d. cl. Alt.w., CXX, 1904, 153-256; Th. Zahn, *Einl. in d. N. T.*[3], I-II, Lpzg, 1906-7 (principal. I, 24 s.); G. v. Zezschwitz, *Prof. gr. u. bibl. Spr.g.*, Lpzg, 1859; J. de Zwaan, *Synt. d. Wijzen e. tijden in h. Gr N. T.*, Haarlem, 1906 (adaptation en hollandais de : Burton, *Synt. of N. T. moods a. Tenses*, Ed., 1898; v. cependant Zwaan, p. 3, n. 1). — Nous ne mentionnons ni tous les dict. ou lex. bibliques (sauf exceptions voulues), ni les ouvrages d'utilité générale, collections de papyrus, grammaires ni même grammaires spéciales, telles que celles de Crönert, Nachmanson, Mayser, Meisterhans, Schweizer, etc., etc. — Les caractères russes, arméniens et arabes, employés dans cet article, viennent de l'Imprimerie nationale.

Le grec de ce que l'on appelle *la Septante* ou *les Septante*[1], constitue un document de tout premier ordre au point de vue de l'histoire de la langue grecque, nous entendons ici cette histoire dans son plein et entier développement, depuis les origines jusqu'à nos jours. La traduction grecque de la Bible tombe juste au moment où la Κοινή domine dans le bassin de la Méditerranée ; elle est contemporaine de Polybe (205-120[2]) ; elle apparaît vers la fin du troisième ou plutôt vers le commencement du deuxième siècle, elle est achevée en l'an 132 environ avant notre ère[3]. La

1. Cf. Nestle, art. *Sept.*, 438 *a*, II et n. *, sur la date où l'on a dit en anglais *the Septuagint;* c'est aussi l'usage en allemand, *ib.*, 438 *b;* il observe, 468 *a*, que le *Dict. de l'Ac. fr.*, éd. VII [1878], dit *les Sept.;* mais je vois que dans Littré, t. IV, 1876, on lit déjà *la Septante*, d'après une ellipse toute française et des plus courantes : *le Brie, le Champagne* (*du réglisse* – à cause de *jus* ou *bâton* de r. - *du quinine* - à cause de *sulfate de* q. - sont encore combattus par les grammairiens, rendus cette fois plus attentifs par la terminologie scientifique), v. lettre d'A. Meillet, *Le Matin*, 26 déc. 1907, p. 2, col. 5, à propos du débat récemment soulevé (*ib.*, 11 déc. 1907) au sujet du dirigeable *la* ou *le Patrie*. — *La Septante* est une désignation aujourd'hui familière aux hébraïsants, et nous la préférons comme plus impersonnelle en un sens.

2. Cf. Christ, *Gesch. d. gr. Lit.*[4], 1905, 583, n. 3.

3. A cette date, le traducteur du livre de Sirach connaît la version grecque dans son ensemble (à ce que l'on peut supposer d'après Sir. Pr. [5] τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων), Strack, *Einl.*, 214, 2. Tel paraît être le point de vue le plus sage et le plus précis. Les explications de H. Willrich, *Jüd. u. Gr.*, Gött., 1895, 33, 154, surtout 156, sont peu convaincantes et quelque peu confuses. Quant à Swete,

Septante se place donc, en quelque sorte, au milieu de ce long espace de temps où les documents s'échelonnent, à partir d'Homère, sans presque jamais nous faire défaut, depuis trois mille ans, pour aboutir à la période actuelle. Elle est ainsi à mi-chemin du grec ancien et du grec moderne, entre les deux ; elle arrive à l'époque où les dialectes disparaissent ou, si l'on veut, à l'époque où, d'après certaines théories, ils s'absorbent dans la langue commune et même contribuent à la former[1]. La Septante est le grand monument de la Κοινή. Il est, par conséquent, essentiel, il est indispensable de se rendre compte de sa valeur grammaticale exacte, de la mesure où elle peut être utilisée, comme texte, dans une histoire de la langue grecque, telle que nous venons de la définir.

La question, dans ces termes précis, n'a pas encore été posée, à notre connaissance. Elle l'a été d'une autre façon, toute voisine, il est vrai, celle des *hébraïsmes,* que nous examinerons tout à l'heure. Voyons bien d'abord ce dont il s'agit pour nous. Lorsque, par exemple, nous rencontrons dans la Septante les accusatifs singuliers masculins ou féminins en -αν de la troisième déclinaison, nous devons les admettre dans le texte. La plus grande confusion règne à ce sujet dans la critique. Tâchons de clarifier les idées.

Les exemples sont des plus nombreux ; les voici : αἶγαν Num. 15, 27, A, T.[2], Sw. App. ; ἀκρίδαν Ex. 10, 4, A, *it.;* ἄνθρακαν Ezech.

Intr., 17-18 et *passim*, il manifeste en général, quoique moins que Schürer, une trop grande tendance à majorer. Le témoignage du Démétrius des *Stromata*, en particulier, ne paraît pas pouvoir tenir, puisqu'il n'est pas authentique, cf. Christ[4], 614. Il est, d'autre part, de toute évidence que la traduction n'a pu se faire d'un coup, cf. Swete, *Intr.*, 290 (même pour le Pentateuque, *ib.*), Deissmann, *Expos.*, 1907 oct. 290 (cf. *ib.*, nov. 430). Il faut donc admettre avant 132 un espace de temps au moins de 60 à 70 ans. L'an 205 (v. Swete, 17-18) serait la limite extrême des concessions. Au commencement, il ne s'est jamais agi que du Pentateuque ; il est clairement désigné par τὰ τῶν Ἰουδαίων νόμιμα, § 10, ou par τῆς γὰρ νομοθεσίας κειμένης πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις, § 15 de la lettre d'Aristée (v. *Ar. ad Ph. ep.*, P. Wendland, Lpzg, 1900, éd. avec Ind.) ; c'est bien là un synonyme de סֵפֶר תּוֹרָה (cf. R. Simon, 190 *b* ; Hody, 167-176 s.) ; il y en a un écho jusque dans la *légende* (P. Wendland, dans Kautzsch, *Apokr. u. Pseudep. d. A. T.*, Tüb , II, 1900, 2) recueillie par cet auteur. Mais ceci m'amènerait à certaines remarques sur le caractère *littéraire* de cet écrit, que ce n'est pas ici le lieu d'exposer. Sur la *fable* d'Aristée, v. déjà R. Simon, 186 s. et p. 191 *b*.

1. Cf. P. Kretschner, *Entst.* Malgré l'admiration que je professe pour ce savant, je ne saurais m'associer à sa théorie. A propos des acc. s. masc. ou fém. de la 3e décl. en -αν (ci-dessous), il constate, p. e., ce phénomène « in mehreren Dialekten », 28 ; c'est donc un mouvement général de la langue. Quant au traitement i + ρ = e + ρ, soutenir qu'il est éolien (10-11), c'est ne tenir aucun compte des actions physiologiques où ce phénomène se produit de la même façon encore de nos jours (v. J. P., Ῥόδα κ. Μῆλα. IV (Ἀπολογία), 184 s. Nous reprendrons ailleurs ce sujet plus en détail.

2. T.=Tischendorf, *V. T. gr.*, 2 vol., 1887 ed. VII (Nestle) ; Sw.= *The O. T. in gr.*, ed. H. B. Swete, 3 vol. 1901-1905 ; N. C.=notes critiques, au bas des pages,

28, 13, A, T., Sw. NC.; βασιλέαν 3 Reg. 1, 45, A, T., Sw. NC., Jer. 21, 7, F*, T., ℵ Sw. NC.; γραμματέαν 4 Reg. 22, 3 et 25, 19, 2 Paral. 34, 15, A, T., Sw. NC.; γυναῖκαν Ruth 4, 11, A, T., Sw. NC.; διπλοῖδαν 1 Reg. 2, 19, A, T., Sw. App.; ἐλπίδαν Sir. 13, 6, A, T., Sw. NC.; θώρακαν 1 Reg. 17, 39, A, T., Sw. NC.; ἱερέαν 1 Reg. 22, 11, 2 Paral. 34, 9, 1 Esr. 8, 8, A, T., Sw. NC., Jer. 21, 1, FA*, T., ℵ* Sw. NC.; κοιλάδαν 2 Reg. 5, 18, A, T., Sw. NC.; κοιτῶναν 2 Reg. 13, 10, A, T., Sw. NC.; μερίδαν 1 Reg. 30, 24, A, T., Sw. NC.; νύκταν Ex. 13, 21, A, T., Sw. App., 1 Reg. 14, 34, A, T., Sw. NC. (dans A seulement), 1 Reg. 19, 11, 24, 2 Reg. 2, 29, A, T., Sw. NC.; Πτολεμαΐδαν 1 Macc. 10, 1, A, T., Sw. NC.; ῥαγάδαν Es. 7, 19, A, Sw. NC.; σάρκαν Jer. (25, 31) 32, 17, A, T., ℵ* Sw. NC.; σκνῖφαν Ex. 8, 18, A, T., Sw. App.; φάραγγαν Judith 13, 10, A, T., Sw. NC.; φρέναν 3 Macc. 5, 47, A, T.; χεῖραν 1 Reg. 21, 8, A, T., Sw. NC.; Jer. 15, 6, Q, Sw. NC. (Pour le N. T., v. Sturz, *De dial. mac.*, 127-8; Sophocles[3], *Gr. Lex.*, p. 36 *a*, 2 (δειχθένταν), K. Dieterich, *Unters.*, 159; Blass[2], *Gr. d. N. T. Gr.*, 27, § 8, 1; etc., etc.)

Ce phénomène, de beaucoup antérieur à la Septante, est très ancien en grec. Le plus ancien exemple, pour moi, serait μῦν (cf. Ἑ. κ. Μ., III, 309 s., où éclaircissements; de toutes façons, d'ailleurs, le ν y est analogique). Mais tenons-nous aux faits incontestables de la tradition écrite. Nous avons Δήμητραν chez Plat., *Crat.*, 404 B, si les mss ne nous trompent pas — et pourquoi nous tromperaient-ils? Ἥραν suit Δήμητραν dans ce passage : donc, comme Ζῆνα (v. V. Henry, *Et. sur l'analogie*, 1883, p. 261) sur Δία, comme Θόαν (Hes. fr. 118, Rzach, 1902) d'après le nom. Θόας, égal à νεανίας, comme Σωκράτην sur πολίτην, etc., etc. (cf. Brugmann *Gr. Gramm.*[3], 1900, 177 et 221, § 254). Il va sans dire que Cobet et M. Schanz (*Pl. op.*, II, 1, 1887, *ad l.*), suivis par Burnet (*Pl. op.*, I, Oxf., [1895], *ad l.*), corrigent (v. l. Δημήτραν, dans Schanz, *l. l.*; v. sur Δ.ν, Lob. Paral. 142; Wagner, *Quæst. de ep. gr.*, 1883, 105, 1, qui rappelle le titre de l'hymne hom. εἰς Δήμητραν; Kühner-Blass, I, 1, 429, A. 13; G. Meyer, *Gr. Gramm.*[3], 1896, p. 426; rappr. Perrot, *Expl.*

comme toujours chez T.; mais Sw. signale souvent les v. l. dans l'App. (Appendix); celui-ci porte en exergue : ἵνα μή τι ἀπόληται; donc, *ce qui n'a pas d'importance :* l'éditeur y rejette ce qu'il ne croit pas essentiel. On sait, au surplus, qu'aucune de ces deux éditions, pas plus celle de T. que celle de Sw., n'est une édition *critique* et qu'il n'existe pas d'édition critique pour le moment. En somme, on en est resté à la *Sixtine* (1586) : la différence que présentent nos éditions modernes consiste uniquement — ce qui assurément est quelque chose — dans le relevé des variantes d'un plus grand nombre de mss en onciales ou en minuscules, et dans la préférence donnée à l'un des mss principaux (v. Swete, *Intr.*, 124 s., 490 s.), l'Alexandrinus (A), le Vaticanus (B), le Sinaiticus (S ou ℵ), etc.

arch de la Gal. et de la Bith., 1872, I, 54, N. 34, 7 et n. à l. 7 μήτραν pour μητέραν; postérieurement, Δήμητραν, dans Schmid, *Der Attic.*, 1896, IV, 586; Crönert, *Mem. Herc.*, 1903, 169, 5, où maints détails).

Épigraphiquement, on relève : ἰjατῆραν *Coll. G. D. I.*, I, 60, 3, Edalie, en écriture chypr. épichorienne, ve s. (Kretschmer, *Entst.*, 28) ; ἀ(ν)δριjά(ν)ταν *Coll. G. D. I.*, I, 59, 2, Ed., 1er quart du IVe s. (Kretschmer, *Entst.*, 29) ; un autre ἀ(ν)δριά(ν)ταν, plus récent, dans Hoffmann, *Gr. Dial.*, I, 1891, 75, N. 140 (Deecke, *Berl. ph. W.*, 1886, 1324; *Rev. arch.*, 1887, IX, 82 = S. Reinach, *Chr. d'Or.*, I, 1891, 301 [il est exact que le « ν final est conforme au dial. gr. act. de Ch. », mais ce ν, essentiel, v. plus loin, se retrouve aujourd'hui dans bien d'autres dialectes, cf. J. P., *Essais de gramm hist. ng.*, II, 1889, XXXII, Τὸ ταξίδι μου, (1888-)1905², 159 s., *Et. de philol. ng.*, 1892, XXIX s.; — ν se cache dans un plexus tel que πατέραμμου acc.; πατέραδου, Syra]; Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.*, I, 1885, 198-200; J. P., Ῥωμαϊκο θέατρο, 1901, 75), Chypre, 350-360 av. J.-C.; ἀγαλματοφῶραν *Jahr.h. d. öst. arch. Inst. i. W.*, I, 1898, p. 199, l. 13, bronze éléen d'Olympie, milieu du IVe s. av. J.-C. (cf. *ib.*, 197, 207 s.) ; τὰν κιόναν (mot grec et non pas h. כירן ; développé dans un travail en cours ; cf. Hody, 115 ; Gesenius, *Th.*, s. v.; Muss-Arnolt, *Sem. W. in Gr. a. Lat.*, Trans. of the am. ph. Ass., XXIII, 1892, 7; K. Marti, *Dodekaproph.*, 1904, p. 197, Am. 5, 26; nous l'avons dans l'arm. սիւն, *siun*, cf. Hübschmann, K. Z., XXIII (1875), 34 et *Arm. Gr.*, I, 2, 490, N. 368 (cf. 491, N. 372, 489, N. 361, 490, N. 364, 365) ; Meillet, *Esq. d'une gr. comp. de l'arm. cl.*, 1903, 10, 12, *Mém. Soc. Ling.*, X (1898), 278; rappr. Pedersen, K. Z., XXXVIII (1905), 199; Bopp., *Gl. Comp.*, 398 *b*; Hübschmann, K. Z., XXIII, 17; Prellwitz, *Etym. Wort.b. d. gr. Spr.*², 1905, s. v. κύων; Pedersen, *l. l.*, 197, etc., etc.), Hoffmann, *op. cit.*, II, 1893, p. 16, N. 7, l. 40, Thessalie, un peu plus jeune que les précédentes (Kretschmer, *l. l.*); ἥρωαν Ross, *Inscr. gr. ined.*, fasc. 2, Ath., 1842, N. 122, B 4, l. 30, pas antérieure au IIe s., A. D. (*ib.*, p. 30; écrit ηροαν = I. G., XII, f. 7 (Delamarre), 1908, 394, B [l. 4]) ; χάριταν Kaibel, *Ep. gr.*, 1878, N. 167, 6, Attique; ἄνδραν *C. I. G.*, I, 1781, 1, Thessalie, ép. rom.; γυναῖκαν *Rev. arch.*, 1879, t. 37, 282, Thasos, postérieure à l'an 27 av. J.-C., Latyschev, *Inscr. ant. or. s. P. E.*, I, 1885, p. 141, N. 110, 3, Olbia ; *ib.*, l. 4 θυγατέραν, « Traiano non vetustior », d'après Boeckh, *ib.*; στηλίδα[ν, *ib.*, p. 149, N. 118, 3 « ætatis admodum recentis » ; χλ]ωρότηταν Perrot, *Gal.*, I, N. 91, III, l. 10 ; cf. p. 132, n. à l. 10 : λιμέναν *C. I. A.*, III, 1379, 7, πατρίδαν *ib.*, l. 11 (Meisterhans, *Gramm. d. att. Inschr.*³, 1900, 130, 7 ; J. P., Ῥω. θέ., 75), IIe ou IIIe s., A. D.

A travers les papyrus : μητέραν A. Peyron, *Pap. gr. reg. Taur. M. Æg.*, I, 1826, 22, ép. rom. ; Pap. Lup. (= *Not. et extr.*, XVIII) XVIII, 5, p. 233, 5, J. P., *Essais de gramm. hist. ng.*, II, 1889, 146 ; Völker, *Pap. gr. synt. sp.*, 1900, 32 ; Mayser, *Gramm. d. gr. Pap. aus d. Pt.z.*, 1906, 199, ép. rom. ; χῖραν Pap. Lup., L, 20, p. 322, 20, 160 av. J.-C., *Essais, l. l.* ; Völker, Mayser, *ll. ll.* ; rappr. πᾶν τὸν τόπον Pap. Lup., XXXVII, 11, p. 298, 11, 163 av. J.-C., *Essais*, II, 147 (où expliqué ; cf. *ib.*, XLV ἐλέφαν, etc.) ; Völker, *l. l.*, où ἄπανταν [χρ]όνο[ν] (*B. G. U.*, II, 1898, 666, 23, 175/176 A. D.), Mayser, *l. l.* ; τρίποδαν Kenyon, *Cl. T. fr. Pap.*, 1891, p. 102, 40, Ier s. av. J.-C., Mayser, *l. l.* ; d'autre part, on trouvera les exemples suivants chez Dieterich, *Unters.*, 159 : γυναῖκαν (187-8 A.D.), δράκονταν, κόμιταν, μητέραν (IIe-IIIe s. A. D.), νυκτερίδαν ; chez Völker, *l. l.* : τινὰν αὖραν (IIIe s. A. D.), v. ci-dessus ; chez Mayser, *l. l.* : θυγατέραν (IIe-IIIe s. A. D.), σφραγῖδαν (197 A. D.), Καρανῖδαν (115 A. D.), παῖδαν (189 A. D.), τρίποδαν, χῖραν (152-3 A. D.), κατὰ μῆναν (ép. rom.). Pour la bibliographie générale du sujet, il faut ajouter aux indications incomplètes de Mayser, 287, 1 : Lob. Paral. 142 ; Mullach, *Gr. d. gr. Vulg.spr.*, 1856, 22, 162 (où bibliographie) ; Sophocles, *Gloss. of lat. a. byz. gr.*, London, 1860, p. 84, 2 = *Gr. Lex. of the rom. a. byz. per.*, 1887, 36, *a*, 2 (et non 4, Dieterich, *Unters*, 160)[1] ; Le Bas-Waddington, III, 1, texte, 1870, p. VI, s. VI, 2418, l. 2 (où il faut maintenir θυρίδαν) ; Μαυροφρύδης, Δοκίμ., 1871, 490 ; Perrot, *Gal.*, I, 1872, 129 ; C. Wessely, *Proleg. ad Pap. gr. nov. coll. ed.*, Vind., 1883, 65 (où dans αποπρηρουταν, W. a reconnu ἀποπληροῦνταν) ; J. P., *Essais*, I, 1886, 190, II, 1889, XXXI, 146 (où neuf collections de pap. dépouillées, p. 140-149, souvent citées depuis, toujours sans renvois) ; W. Meyer, *S. Portius*, 1889, 127-8 (Bibl. de l'É. d. H.-É., f. 78) ; Kühner-Blass, I, 1, 1890, 413-4, A. 5 ; Viteau, *Ét.*, I, 1893, p. XIV ; Gregory, *Proleg.*, 1894, 118 et n. 3 (= Tisch., N. T.[8], III) ; Jannaris, *Hist. gr. Gramm.*, 1897, p. 542, 6 ; J. P. Ῥω. Θέ., 1901, 75 ; Crönert, *Mem. gr. herc.*, 1903, 169, 4. (Corriger, chez Mayser, 287, 1 : Schweyzer, 156, pas 116 ; dans Wagner, *Quæst.* (v. Mayser, *ib.*), bibliographie, p. 101 s. et nombreux exemples, dont ἐμέν, etc.)

Voyons maintenant l'importance de ce -ν pour les temps modernes. Elle est énorme. Γυναῖκαν, une fois entraîné par γλῶσσαν, à cause de l'α également bref des deux accusatifs, a donné un nominatif γυναῖκα, d'après γλῶσσα ; ἄνδραν a suivi γυναῖκαν et, de même,

1. Au sujet de ces deux éditions de Sophocles, il est bon de remarquer, ce que l'on ne sait pas toujours, que la troisième a oublié de reproduire l'*Appendix. Modern Greek Period*, qui se trouve dans la première (p. 579 s.).

est remonté à ἄνδρας, nom.[1] ; en d'autres termes, sans ce -ν analogique, les imparisyllabiques masculins et féminins de la troisième déclinaison ancienne, ne seraient pas tous aujourd'hui devenus des parisyllabiques, ce qui amène dans le système de la déclinaison une transformation radicale (v. plus loin). Il n'y a donc pas moyen de négliger un fait grammatical aussi considérable.

Voici cependant l'attitude de la critique à cet égard. On a vu plus haut que Swete rejetait ces leçons tantôt au bas des pages, tantôt à l'Appendix ; il ne sait encore à quoi se décider. Les autres ne cachent pas leur dédain : χάριταν « forma non magis barbara quam ἤλπιζα [*ib.*] », dit Kaibel, *Ep. gr.*, N. 167, 6, p. 59 ; « Aufnahme verdienen sie nicht », observe Blass placidement, *Gr.*[2], 27, § 8, 1. Cela nous paraît contraire à tout esprit historique. H. a. R., dans leur *Concordance*, ne daignent pas relever les var. avec -ν (cf. Deissmann, *Bib.st.*, 135, qui signale chez eux le mot καθ' suivi d'un point d'interrogation !). Helbing, mieux averti, donne des raisons plus sérieuses, p. x et p. 50 : ces -αν, dit-il, se trouvent surtout dans A ; B et ℵ en paraissent affranchis, alors que A d'ordinaire partage ses vulgarismes avec ℵ ; en outre, les papyrus de l'époque ptolémaïque ne présentent pas beaucoup de ces formes (v. la même remarque chez Mayser, 198-199) ; elles sont donc « sicher späteren Ursprungs und auszuscheiden ».

Aucune de ces raisons ne tient contre la grammaire historique. C'est ici la critique verbale qui doit s'inspirer d'elle et non point la dominer. Il est inexact, on l'a déjà vu, que ces accusatifs soient d'origine postérieure. Leur peu de fréquence à l'époque ptolémaïque ne prouve rien ; ils sont tout aussi rares aux autres époques, avant le xe s. L'essentiel est que ces formes ne sont point un accident ; leurs apparitions, sporadiques à l'origine, accrues plus tard, nous représentent un développement *continu*. Nous avons montré et même démontré ailleurs (*Essais*, I, 90-1 et *passim*), avec quelle lenteur se répandent en grec les phénomènes analogiques, jusqu'à leur complet triomphe (v. aussi A. Thumb, *Byz. Z.*, IX (1900), 390 ; cf. Viteau, *Ét. I.*, p. III-IV). Il s'agit donc de bien

1. J'adopte l'explication de Kretschner, *Entst.*, 28. Elle rend compte des exemple les plus anciens (IVe et Ve s.), tandis que celle de Dieterich, *Unters.*, 159, et la mienne, Ῥω. θέ., 75 (cf. *Essais*, I, 1886, 90-1) supposent pour commencer, ὥραν et νεανίαν avec un α bref ; les masc. du paradigne νεανίας constituent, au surplus, des types assez rares. Le processus, à ma connaissance, a été indiqué pour la première fois par Sophocles, *Gloss.*, 1860, p. 84, 2 (= *Gr. Lex.*, 1887, 36, *a*, 2), puis expliqué complètement par Wagner, *Quaest. ep.*, 1883, 101 s., surtout 106-7 ; mentionné aujourd'hui dans Kühner-Blass, I, 1, 414 (Anm. 5) ; v. ci-dessous, p. 169.

voir à quelle époque pullulent les ν analogiques, à quelle autre ils commencent à se montrer; ce travail a été tenté dans les *Essais*, t. II, si l'on veut bien se donner la peine de comparer, dans le tableau que nous y dressons, des textes où ces -ν sont rares ou absents, tels que *Pap. Lup.*, etc., *Gloss. Laod*, *Interpret. Montep.*, *Italogræca*, etc., d'une part, d'autre part des textes tels que *Prodr.*, *Spaneas*, etc., où ils abondent. Il est donc tout à fait de règle que dans la Septante il y en ait peu; mais il est tout aussi de règle qu'il y en ait; il faut bien que ces accusatifs paraissent quelque part; on ne comprend pas pourquoi ce ne serait pas là et à cette époque, puisqu'il y en a d'antérieurs et de contemporains dans les papyrus mêmes.

L'argument de l'Alexandrinus est faible. En réalité, une confusion extrême règne en ces matières chez les éditeurs et chez les grammairiens, parce qu'ils ne savent pas chercher dans le grec moderne le point d'appui nécessaire. Ezech., 28, 13, Swete signale aux N. C. ανθρακᾶ d'après A; cela signifie qu'il le rejette; mais il admet dans le texte πᾶν (ci-dessus; Mullach, 216; Soph.[3], 36, *a*; *Essais*, II, XLIV-V, 147 (*Pap. Lup.*), 150, etc., v. l'*Ind. verb.*, 318 *a*; Belléli, *Rev. d. Et gr.*, III (1890), 304, v. 21; Thumb, *Prinz.*, 250; Mayser, 273, α; Helbing, 51) λίθον, malgré πάντα donné par A; Tischendorf agit de même, tout en étant seul à noter πάντα; on ne voit pas du tout la raison, πᾶν acc. m. étant moins intéressant que ἄνθρακαν pour le développement ultérieur du grec. Voici qui est plus frappant : 2 Paral. 25, 15, Swete imprime εἶπαν, alors que A porte εἶπον; Ruth, 4, 11, Tischendorf va jusqu'à se décider pour εἴποσαν[1] (*bis*), quand il y a dans A εἶπαν (la seconde fois); mais il recule devant γυναῖκαν, *ib.*; Swete également; enfin, Helbing, p. 62, déclare εἶπα fort acceptable. H. et R. donnent εἶπα et εἶπαν. Personne ne songe à corriger. Pourquoi cela? Ici la raison apparaît nettement : on n'a pas encore pris son parti de l'acc. -αν, parce qu'on ne s'est pas encore familiarisé avec lui et qu'on le suspecte, tandis que εἶπα, d'explication plus abordable (εἶπα sur ἔλυσα), déjà dans Solon (cf. Blass, *Theol. Literz.*, XIX, 1894, N. 13, p. 339) est enregistré depuis longtemps dans toutes les grammaires de grec ancien et n'étonne plus. La preuve en est facile : R Kühner, *Ausf. Gr.*, I, *1869*, p. 817, mentionne et commente εἶπα; il est muet sur -αν et sur -ας au même paragraphe 118 (cf. Anm. 4), où Blass se voit déjà obligé d'ajouter une Anm. 5 sur ces formes (v. Kühner-Blass, I, 1, *1890*, p. 413-4).

1. Cf. ἀπήλθοσαν, Foucart, S. C. (1905), 40-1; *ib.*, εἴπασαν, 51. Ces formes n'ont point prospéré dans le Κοινή moderne.

C'est donc toujours le préjugé classique ; il se montre naïvement dans Blass[2], 27, § 8, 1, où, après avoir dédaigneusement passé à côté de ἀστέραν (v. ci-dessus), il honore d'une remarque plus indulgente les accusatifs absolument similaires en - ην « auch dem Attischen nicht fremd », parce que τριήρην, Δημοσθένην, Σωκράτην, etc., traînent partout. Mais il perd patience à propos de - ῆν, contraire au canon attique : « unglaubhaft N. T. ἀσφαλην (Accent ?) » - naturellement, ἀσφαλὴν (*Essais*, II, 188). Helbing, 50 δ, repousse ces acc. en -ην avec ceux en αν, voulant sans doute une Septante plus attique que le ve s. (sur ces adj., v. Sturz, 127 ; *Essais*, II, aux différents textes ; G. Meyer[3], p. 428 ; Jannaris, 542, 6 — en App. seulement, dans une grammaire historique faite par un Grec — Schweyzer, 153, 155*b*, Moulton, *Gr.*, 49, Mayser, 199, etc., etc.).

Or, il faut bien se rendre compte de ceci, c'est que les motifs qui constituent la valeur de εἶπα sont exactement ceux qui constituent la valeur des accusatifs en -αν, πατέραν, etc. Les apparitions sporadiques dans les textes anciens de phénomènes de ce genre, n'ont d'importance que si on les voit plus tard se généraliser. Il est par trop évident que si εἶπα et que si πατέραν n'avaient ni attaches dans le passé, ni rayonnement postérieur, ce seraient des manifestations isolées, individuelles, éphémères du langage, auxquelles il ne conviendrait pas d'attacher une trop grande importance. Tel n'est pas ici le cas et c'est le développement de ces formes à travers les siècles, leur triomphe définitif dans le grec moderne qui les met en plein relief. Mais εἶπα n'a pas triomphé plus que πατέραν. Nous avons expliqué comment c'est grâce à cet accusatif que les parisyllabiques ont pu se former et arriver à une domination absolue. Cette considération est essentielle. De même que nulle part en Grèce aujourd'hui εἶπον ou tout autre -ον n'ont survécu, de même tous les imparisyllabiques masculins et féminins de la troisième déclinaison ancienne ont cédé la place à des parisyllabiques. Dès lors, ils sont aussi légitimes que εἶπα. Sans doute, si on lit les journaux grecs ou les comptes rendus de la Chambre des Députés de Grèce, on verra fleurir des imparisyllabiques sur toute la ligne. Bien plus : on pourra, dans la conversation, à Athènes ou ailleurs, en recueillir de nombreux échantillons. Nous nous adressons ici à un public averti et ce public là n'ignore point que les imparisyllabiques auxquels nous faisons allusion, n'ont aucune autorité scientifique. Il n'y a guère qu'en Grèce que l'on pense différemment. La chose est pourtant claire. Ces imparisyllabiques viennent des livres et de l'école, où ils ont pénétré par les livres. Ils ne reposent donc sur aucune tradition. La tradition

écrite est indifférente, étant ou n'étant pas, suivant qu'on y a ou qu'on n'y a pas recours. Supposons, par un miracle — il ne faudrait pas moins — que la Grèce entière aujourd'hui se mette à imparisyllabiser. Ces imparisyllabiques ne prouveraient rien. Le mot *ministère* ne prouve point que le français vient du latin. L'allemand empruntera tout aussi bien *ministerium* au latin livresque. Le vulgaire *métier* témoigne seul d'une trituration ininterrompue, par conséquent d'une tradition. Que les puristes grecs, férus d'une résurrection uniquement typographique des formes anciennes - πατὴρ est prononcé πατίρ, ἡμέραι est prononcé ιμέρε - méprisent les imparisyllabiques πατέρας ou les pluriels μέρες, c'est leur affaire. Il ne faut pas que des savants sérieux se laissent prendre à de pareils jeux. Nous verrons plus loin (p. 180) qu'il y a eu quelques méprises dans ce sens, quelques confusions malencontreuses entre la langue livresque et le grec vivant. Plus une forme est *vulgaire* dans la Septante, plus elle mérite notre respect, c'est-à-dire notre étude. Les précurseurs de ces parisyllabiques, devenus plus tard monnaie courante, ont donc tous les droits de figurer dans un texte bien établi et il faut beaucoup de critique, il faut une sévère information historique et grammaticale, il faut une réflexion très délicate, avant de les en exclure [1].

Je ne puis entrer dans le même détail pour tout. Je note en courant, pour la morphologie de la Septante : χείμαρρος, ἀδελφιδός, ἔφυγαν, ἤμην, etc. (Swete, *Intr.*, 305), φάγεσαι, καυχᾶσαι, κοιμᾶσαι (cf. Φιλήντας, 292, t. II, sous presse), l'absence de l'augment (*ib.*, 297, cf. Σωκράτης, I, 520, Ath., 1874), la confusion de l'opt., du subj. et de l'indic. (Φιλήντας, 296, § 903, cf. § 863), la disparition de l'optatif (*ib.*, 280), le passif pour le moyen (γενηθήτω τὸ θέλημά σου [2], Matth.,

1. Dans la Κοινὴ moderne, κανείς, καθείς, gén. κανενός, καθενός, ένός, *pronoms*, sont les seuls imparisyllabiques subsistants de la catégorie que nous étudions. Les impar. neutres πρᾶμα, πραμάτου, les masc. et fém. μαννάδες, πατεράδες, au plur., appartiennent à un autre ordre d'idées.

2. Cf. B. Weiss, *Das M.-Ev.*, Gött., 1898, p. 134 : « Gemeint ist der gebietende Wille Gottes », etc. ; *fiat voluntas*, etc. Mais θέλημα n'est pas θέλησις, *volonté;* θέλημα désigne le vouloir concentré sur un moment, sur un acte, l'ordre, le commandement; c'est ainsi que par une dérivation de sens toute naturelle, on dit aujourd'hui ἕνα παιδὶ ποὺ κάνει θελήματα = qui obéit à son patron, exécute ses *ordres*, fait ses *courses*, ses commissions, etc. Dans l'Église primitive, il faut se représenter le langage comme beaucoup plus familier ; on était en communication quotidienne avec Dieu et l'on sait que pour saint Paul, p. ex., la vie terrestre de Jésus et sa vie d'outre-tombe constituaient une seule et même existence, sans aucune solution de continuité historique, v. Deissmann, *Im N. J.*, p. 80, où très fine analyse ; v. E. Renan, les premiers chapitres des *Apôtres*, etc., etc. Les exemples et les remarques de Cremer, *Bibl. th. Wört.b.*, p. 414, cadrent assez bien avec ce que nous proposons.

6, 10, cf. Φιλ., 274, 3, mais Ruth., 2, 12, γένοιτο ὁ μισθός σου πλήρης), θυγάτηρ pour θύγατερ (Ruth, 2, 22, A, v Swete, *Intr.*, 306 ; ce vocatif est un témoin précieux de la prédominance analogique de la voyelle du nom. aux autres cas, tendance des plus anciennes, cf. J. P., 'P. κ. M., III, 309 s. ; cf. πατήρ, voc., Nägeli, *Wortsch.*, 13, 1, etc., etc. ; pour l'accent du nom., v. ἀδελφέ, Gen., 33, 9) ; pour la syntaxe : ἄφες ἐκβάλω (cf. Thumb, *A. f Pap.f.*, III, 462), ὅταν εἰσήρχετο (Gen , 38, 9 ; Swete, *Intr.*, 306), ἵνα avec l'indic., ἐὰν οἴδαμεν (N. T. ; Φιλ., 284; cf. Blass, qui résiste, *Theol. Liter.z.*, XIX (1894), N. 13, 339), certaines anacoluthes telles que ἰδὼν δὲ Φαραὼ... ἡ καρδία Φαραὼ (Ex., 9, 7[1] ; Swete, *Intr.*, 306), παρὰ dans μέγας παρὰ πάντας (cf. *præter;* Swete, *ib.*), l'infinitif substantifié (*ib.* ; cf. Hesseling, dans J. P., *Et ng.*, 1 s.) ; pour le vocabulaire : φθινόπωρος[2] (Thumb, *Hell.*, 19, *A. f. Pap.f.*, III, 465 ; ajoutez : φθινοπωρισμός, Torremuzza, *Iscr. Palerm.*, 1762, XXIX, v *ib.*), etc., etc., v. plus loin ; pour la phonétique : τεσσεράκοντα (cf. τεσσαρες βοας Num., 7, 7, indiqué dans T., *Prol.*, 56, comme *notabile*, non signalé au passage même), πεῖν, ταμεῖον[3], ἐχθές (Swete, *Intr.*, 301-2, Moulton, *Gr.*, 45), σφ = ψ (Frankel, *Vorst.*, 192, n. C), ὀλίος (*Essais*, II, LXX, 1 et 142, dans *Pap. Leid.*, II, 125, col. 4, 17 ; Krumbacher, *Irrat. Sp.*, 1886, 366 ; J. P., *R. C* , 1888, 364-370 ; Thumb., *Hell* , 187, etc., etc.), κραυή, φεύειν (surtout dans ℵ), ἐπιραντίζειν (Swete, *Intr.*, 301) ; voilà une série de phénomènes qu'il faut examiner rigoureusement, avant de les proscrire. On ne saurait surtout être assez attentif en fait de phonétique : T. *Prol.*, 56 (cf. 'Αντωνιάδης, 113) relève ορθου ορθισις (= ορθρ.) dans A (cf. T. *ib.*, Ex., 34, 4, où ces mots figurent entre parenthèses) ; or, Philintas a prouvé (I, 209, § 589, cf. 76, § 255)

1. Il est vrai que toutes les langues présentent de ces anacoluthes, même les plus classiques. Cf. Racine, *Bér.*, I, IV, v. 239 (Hachette) :

Mais enfin, succombant à ma mélancolie,
Mon désespoir porta mes pas vers l'Italie.

2. Le gr. class. dit ὀπώρα (cf. J.B. Mayor, Φθινοπωρινός, *Expositor*, Febr., 1904, s. VI, N. L., 99 ; φθιν., *ib.*, 101), mot aujourd'hui disparu. Χυνόπωρος (parétymologie de φθινόπ., *qui verse des fruits*, Χατζηδ., je ne sais plus où) doit être ancien en gr. mod., puisqu'il ne peut que remonter à une époque où on avait encore le sentiment de ὀπώρα (πωρικὰ me paraît d'origine savante). — On lit φθινόπωρος « automne » dans Hippocr. *Épid.*, I, 8 (éd. et trad. Littré, t. II, 1840, 642-3 ; ce livre est authentique, v. Littré, I, 293); cf. θερινῆς καὶ μετοπωρινῆς ὥρης Hipp. π. διαίτ. ὀξ. (*de rat. vict.*, etc.) dans les νόθα, Littré, II, 450.

3. Cf. 'P. κ. M., I, 120. Pour une oreille attentive, les mots savants διήγημα, διηγοῦμαι, ποίησις, ποιητής, etc., dans des bouches savantes, n'ont jamais deux *i* consécutifs distincts ; l'un des deux se réduit (*Essais*, II, LIV s.) et très souvent disparaît. Pour δήγημα, δηγοῦμαι, δηγήθηκα, c'est chose faite.

que la chute du second ῥ a lieu encore aujourd'hui dans ἄρθο = ἄρθρον, terme d'origine savante

Je me résume. Swete, *Intr*, 301-2, s'exprime ainsi : « Anormal spelling such as these occur on every page of an uncial ms of the LXX and sometimes cause great perplexity to an editor of the text, » Cette *perplexité* disparaîtra le jour où l'on prendra sérieusement en considération l'évolution postérieure du grec. Nous devons poser comme principe inéluctable que, sans le grec moderne, il n'y a pas de constitution possible du texte de la Septante. Elle n'est un document linguistique qu'à ce prix [1].

***

Jusqu'ici nous avons examiné le texte de la Septante en lui-même. Il est toutefois évident que si, pour une raison quelconque, il s'y trouve des hébraïsmes, elle cesse, là où il y en a, de mériter la confiance de l'helléniste. Le grand mérite de M A. Deissmann, dès ses débuts, peut-on dire, dès son ouvrage *Im Namen Jesu*, est d'avoir apporté à la solution de ce problème la méthode philologique véritable et d'avoir largement éclairci la question dans ses autres travaux. Présentement, sa doctrine se trouve exposée pour le mieux dans son article *Hellenistisches Griechisch* de la *R. Enc.* de Herzog³. Il y fait justice — là et ailleurs — de toutes les qualifications subies par le texte de la Septante, où l'on voulait voir, où l'on veut voir encore, tantôt un *hellenistisches Idiom* (cf. Deissm., Herzog³, 629, 21) — ce qui revient à dire *grec judaïque* ou *Jüdengriechisch* (cf. *ib.*, 634, 13-17) — tantôt un *biblisches Griechisch* (cf. *ib.*), terme différencié par quelques-uns en *Septuaginta Griechisch* ou *Neutestamentliches Griechisch*, élargi par d'autres en *christliches Gr.* ou même en *kirchliches* (cf. *ib*, 634 25-34). Blass (*Theol. Literz.*, XIX, 1894, N. 13, p. 338, c. r. de Viteau, *Et. I.*) parle d'un grec du N. T. qui serait « ein besonderes, seinen eige-

1. Le texte *hébreu* lui-même est précieux pour l'histoire du grec, dans les transcriptions, celles des noms propres, par exemple. On sait que *l'image auditive*, imprimée par avance dans le cerveau, produit ce que nous appelons l'assimilation régressive : ἄξαφνα (ἐξ.), ὀμπρός (ἐ.), etc., etc. (cf. J. P., Byz. Z. XVI (1906), 165, à P. 413, v. 9). Ce phénomène apparaît chez les Septante où le schewa est assimilé à la voy. suivante : Βαλαάμ = בָּלְעָם, Σόδομα = סְדֹם, même l'*i* : Φάσγα = פִּסְגָּה, Μαριὰμ = מִרְיָם : v. Frankel, *Vorst.*, 121 ; l'étude serait à reprendre au point de vue moderne. — Pour des phénomènes analogues en arménien (կատապան *katapan* capitano, Brockelm., *D. gr. Fremdw. i. Arm.*, Z.D.M.G., XLVII (1893), 36, c'est-à-dire ὁ κατεπάνω Const. Adm., 228, 24, etc., etc., et pas κατεπάνω Thumb, *Byz. Z.*, IX (1900), 394), v. notre mémoire *Efendi* (à paraître).

nen Gesetzen folgendes ». Pour Swete (*Intr.*, 9), la Septante serait le monument d'un patois « of the Alexandrian streets and markets », d'un « Jewish-Egyptian Greek », et l'on ne comprend pas très bien le compromis qui lui fait écrire (p. 294) : « the Jewish Greek spoken in Palestine was « Hellenistic » in the strictest sense »; cf. aussi Grinfield, *Apol.*, X, 3rd.; Székely, *Herm.*, 60 : *dialectus vulgaris melior hebraizans* » et *passim*, etc., etc.[1]. M. l'abbé Viteau, à qui nous devons des travaux excellents sur le Nouveau Testament, croit à un « grec hébraïsant tel qu'on le parlait à Alexandrie, au sein de la communauté juive » (*Dict. Vig.*, p 316), ce qui supposerait chez nos hellénistes une connaissance du grec presque effrayante, puisque nous arriverions ainsi à déterminer, même le grec d'un quartier d'Alexandrie. M. Viteau constate dans ce grec « un énorme mélange d'hébraïsmes » (*ib.*, et *passim*, cf. *Et. I*, p. VIE t p XI). On ne sépare pas, dans ces jugements le grec de l'A. T. de celui du Nouveau. Deissmann, qui ne les sépare pas davantage, blâme cette terminologie et soutient qu'aucune de ces qualifications ne se justifie scientifiquement (v. surtout Herzog³, 634, 25-34).

La méthode de Deissmann est simple : il compare la langue du V. T. avec celle des papyrus contemporains et reste frappé de leur parfaite concordance. L'argument est décisif. Cette théorie a quelques attaches dans le passé et Deissmann a eu des précurseurs, qui, naturellement, ne pouvaient encore avoir recours aux papyrus, sans parler des progrès philologiques accomplis depuis. *Vulgari Alexandrinorum dialecto usi sunt*, disait déjà Thiersch (Diss., 6); Frankel (*Vorst.*, entre autres, p. 164 s., 266, cf. 8-11) ne s'arrête pas un seul moment à l'hypothèse des hébraïsmes ; il examine le grec de la traduction en lui-même[2]; Hody, avant eux, avait reconnu là

1. Cf. R. Simon : « la Version des Septante est écrite en un Grec de Synagogue, qui ne pouvoit être connu que des Juifs Hellenistes » 200 *b*. Quelques philologues pensent de même aujourd'hui. Cela tient purement à une erreur d'optique : ils jugent la Septante du point de vue du ve s. grec, et Deissmann (Herzog³, 634, 35 s.) a précisément fait ressortir que l'idée d'un *Jüdengriechisch* a dû naître en grande partie de cette comparaison antihistorique avec le classicisme. Que les Grecs comprenaient la Septante, cela nous est prouvé par le dédain même que leur inspirait ce grec *barbare* et dont Norden a recueilli les témoignages chez les Pères de l'Église, cf. *Die Ant. Kunstpr.*, p. 479, 521, v. plus loin, p. 200, n. 1. — Au surplus, Origène le comprenait bien et nous ne voyons guère que le N. T. n'ait pas été compris. On sait, par notre étude même, qu'il passe pour hébraïser autant que l'Ancien.

2. Ce livre qui, au début de mes études, m'avait été signalé par M. Clermont Ganneau, est souvent cité dans les bibliographies, mais il est vraiment trop peu utilisé. Pourtant, voilà bien l'ouvrage modèle que, dans sa partie grammaticale, il faudrait reprendre et compléter aujourd'hui, pour le remettre au point.

une *dialectus alexandrina* (cf. p. 112 s., où preuves et discussion, comparaison avec la grécité postérieure, Elien, etc. ; v. p 113, 114, 115, etc.). Plus récemment, Geldart (*The mod. gr. Lang.*, Oxford, 1870, p. 102) avait pris une position encore plus intelligente (v. plus loin) ; Zezschwitz aussi (*Prof. gr.*, 9-10, 15 s. ; point de vue surtout lexicologique) raisonne bien. Mais Deissmann, à l'aide des papyrus, apporte les preuves. La langue de l'A. et du N. T. est bel et bien une langue grecque et une langue vivante. C'est la Κοινή du temps. La phonétique et la morphologie le démontrent irréfutablement : elles se retrouvent dans la grécité profane contemporaine. Insistons sur ce point, qui est capital, car la phonétique et la morphologie sont, dans toute langue, les œuvres vives. C'est même à cause de cela que la langue *savante* en Grèce aujourd'hui est destinée à périr, périt dans l'usage quotidien, parce qu'elle ne tient aucun compte du développement historique de la morphologie et de la phonétique, qui sont essentielles en fait de langage (cf. J. P., Ἑρ. κ. Μ., II, 1903, 19 s., etc., etc.). Or, dans ce prétendu judéo-grec on ne relève pas un seul phénomène phonétique ou morphologique, qui ne se retrouve dans le grec proprement dit ou qui ne se justifie par le grec moderne Pour ce qui est du vocabulaire, les *Bibelstudien* ne laissent plus de doute. Des mots qui passaient pour uniquement bibliques, apparaissent dans les papyrus ou les ostraka : tel ἀντιλήμπτωρ (*Bib.st.*, 86-7 ; pap. de 158/157 a. C.), employé vis-à-vis du roi et de la reine, alors qu'on le croyait réservé à Dieu ; σωτήρ, et le fait est important, était connu, dans ce même sens, chez les païens (P. Wendland, *Zeitschr. f. d. N. T. Wiss.*, V (1904), 336 ; sur Ptol. Σ., p. 338, considéré comme une divinité, v. p. 339-40 ; cf. 351 s. ; Thumb., *Prinz.*, 254). Korsunski, au contraire, veut à toute force qu'il y ait un grec hébraïque et relève avec complaisance et prolixité toutes les acceptions nobles et élevées, inconnues des classiques (Переводъ LXX, 466 s. ; même point de vue, plus outré chez Székely, *Herm.*, 84-5 ; cf. Schilling, *Comm.*, 87 s.). Korsunski ne s'incline pas même devant le ἀντιλήμπτωρ de Deissmann et cherche à infirmer ce témoignage, sous prétexte qu'il est unique ; il souligne enfin sa signification extra-religieuse (p. 473), ce qui le lui fait ranger dans le chapitre des hébraïsmes (p. 466) ! Il établit ainsi la supériorité du vocabulaire biblique. Ailleurs (p. 467-469), il passe longuement en revue les différents sens classiques de ἀγαθός, montre que les Grecs n'avaient pas soupçonné la valeur spiritualiste de cet adjectif, n'avaient donc pas senti comme les Septante (p. 469) le besoin de créer des dérivés tels que ἀγαθοποιέω (cf. Hatch, *Essays*, 7), etc., et que chez eux

ἀγαθὸς est bien un hébraïsme, puisqu'il emprunte à טוֹב tous ses sens nouveaux. Cela signifie simplement que le sens des mots se transforme, sous l'influence d'événements sociaux, non pas qu'il y a là un grec spécial, mais un grec qui se développe (cf. Nägeli, *Wortsch.*, p. 8, p. 28 s., et ses études sur le vocabulaire de Saint-Paul, 14 s.; v. les comparaisons de Kennedy, *Sources*, 29, 72 s., 96 s. et *passim*, entre le vocabulaire classique et celui de la Septante). De ce que στρατιὰ se rencontre chez les classiques (Pindare, Eschyle, Hérodote), mais n'y figure jamais avec οὐρανοῦ (p. 488-9), il n'y a pas à conclure qu'il y a là un гебраизмъ (*ib ;* cf. צְבָא הַשָּׁמַיִם 2 Chr., 33, 3, etc., etc., v. Mandelkern, 982, col. 2; E. Renan, *Vie de Jésus*, p. I « l'innombrable armée des étoiles », expression biblique qui n'est nullement un hébraïsme). Cela relève du vocabulaire (cf. Deissmann, *Gött. Gel. Anz.*, CLX (1898), 922, à propos de ἀγαθωσύνη, χριστέμπορος, etc.). Il est aussi quelque peu puéril de prendre texte (p. 470) de la graphie incomplète de ἀγά[π]ην (Deissmann, *Bib.st.*, 80), pour donner à entendre que le document n'est tout de même pas complet, et, par suite, pas tout à fait probant. C'est qu'on tient beaucoup à ce mot : « der Prof.-Gräc. völlig fremd », dit Cremer. s. v. (v. aussi Deissm., *l. l.;* Zezschwitz, 20, 62; Viteau, *Et. II*, XV; Thumb, *Hell.*, 185; bonne remarque de Swete, *Intr.*, 456; etc., etc.). Il faut donc qu'il demeure propriété exclusive de la Septante.

Korsunski voit également à tort un hébraïsme dans les divers sens de ῥῆμα, calqué, d'après lui, sur דָּבָר (p. 483) : il y a là un fait de linguistique générale, et déjà Gesenius (*Thes.*, 316 *a*, 2) avait remis les choses au point. Que ζητεῖν ψυχήν τινος בִּקֵּשׁ נֶפֶשׁ, cf. Ex., 4, 19, etc.), que ἀκοῇ ἀκούσῃς (v. H. a. R., *Conc.;* Ex., 15, 26, שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע, cf. Moulton, Gr., 14 [1]), soient des locutions transcrites, c'est encore là une question de vocabulaire, du moins pour ζητεῖν ψ. = *tuer quelqu'un* (cf. Schilling, *Comm.*, 144-5), de syntaxe, si l'on veut, pour ἀκοῇ ἀ., mais ni l'un ni l'autre n'entament le fond de la langue grecque. Là où l'on cherche une grécité judaïque, il convient souvent de reconnaître une émanation de la foi juive (Deissm , Herzog³, 637, 3-4). J'espère démontrer ailleurs que ἀήρ [2] a passé du

1. Le mérite du livre de Korsunski, dans la partie qui nous occupe, consiste surtout dans quelques analyses lexicologiques assez fines sur l'effort tenté par les traducteurs pour rendre et transformer certaines expressions bien hébraïques, comme ils ont fait, entre autres, pour αὐτόματος, traduisant סָפִיחַ, p. 500.

2. Je cherchais, je soupçonnais à ce mot une étymologie hébraïque, lorsque M. Mayer Lambert me suggéra fort heureusement le mot אוֹר. L'histoire du grec et quelques particularités de sémasiologie hébraïque confirment pleinement pour moi ce point de vue, que se trouve développé avec détails dans un mémoire en cours.

sens de *ténèbres, brouillard*, à celui d'*air pur* ou de *plein air*, sous l'influence probable de la philosophie présocratique. Autant vaudrait parler alors d'un grec des philosophes ou, suivant Deissmann (Herzog³, 637, 9-10), d'un grec des stoïciens à cause de la Stoa. Les locutions bibliques que Trénel (*L'anc. T. et la lang. fr. du moyen âge*, VIII-XV s., Paris, 1904) a signalées en masse dans le français courant — *effacer le nom de* (p. 365), *dormir son sommeil* (p. 371), *sonder les reins et les cœurs* (p. 406), *parler au cœur* (p. 456, etc., etc.), — locutions aussi neuves à leur époque que ζητεῖν ψυχήν, ne portent pas la moindre atteinte au français. Le point de vue lexicologique ne doit pas être confondu avec le point de vue religieux (Deissm., Herzog³, 636, 55-7).

Pour ce qui est de la syntaxe, Deissmann (*ib.*, 637, 19 s.) observe que, au premier abord, elle semblerait le plus favorable à l'hypothèse d'un grec hébraïque. Cette syntaxe n'a pas son équivalent dans les papyrus. Cela tient simplement à ce que nous sommes ici en présence d'une traduction ; le IVᵉ livre des Maccabées, les Épîtres de saint Paul, l'Épître aux Hébreux sont affranchis de ces judaïsmes, parce que ce sont des textes originaux. Il n'y a donc pas lieu de parler de grec judaïque, mais d'un grec de traduction (*Uebersetzergriechisch, ib.*, 637, 37, 638, 9). Ce ne sont point des sémitismes usuels ; ce sont des sémitismes d'exception, des anomalies momentanées. La Septante n'en demeure pas moins un excellent monument de la Κοινή (*ib.*, 638, 46-7). S'il existait un idiome judéo-grec caractérisé, pourquoi le Juif Philon, pourquoi le Juif Aristée, pourquoi le Juif Paul n'y écrivent-ils pas (*ib.*, 637, 54 s.) ? car, enfin, la question est la même pour le N. T. (cf. Viteau, *Rev. de phil.*, XVIII (1894), 1 s.). Le livre de la Sagesse de Sirach, l'évangile de saint Luc tranchent le débat. Tous deux ont un prologue qui n'est certainement pas en judéo-grec. C'est que, dans leurs prologues, ces deux auteurs écrivaient comme ils parlaient, tandis que, pour le reste, ils s'inspiraient, directement ou indirectement, d'un original sémitique (*ib.*, 637, 60 s.).

J'expose ici, en y ajoutant quelques réflexions personnelles, la théorie féconde de Deissmann, avant de m'en séparer ou de la préciser sur quelques points, parce que cette théorie n'est pas encore, que je sache, connue en France [1]. Elle représente une réac-

1. De 1895, date des *Bib.st.*, à 1907, je ne vois aucun article consacré à Deissmann dans la *Rev. cr.* (sauf 1903, 10 s., sur un ouvrage d'un tout autre caractère, *Ein orig.-Dok. a. d. Diocl. Christenverf.*, Tüb. u. Lpzg, 1902, par Lejay), dans la *R. de Ph.* et dans la *R. d. ét. gr.* (les comptes rendus bibliographiques de cette dernière manquent d'index). M. l'abbé Legrain, qui avait suivi mon cours à l'École des Hautes-Études, a

tion nécessaire. On est vraiment étourdi de tous les hébraïsmes que des savants sérieux sont allés découvrir dans la Septante. Sans parler de Schlatter, pour lequel πᾶς ἄνθρωπος est inspiré de כָּל־אָדָם (*Spr. u. Heim.*, 35 = 325; v. les conclusions qu'il tire de ces hébraïsmes, 178 = 468 et 9 = 299; cf. Thumb, *Prinz.*, 252, *Arch. f. Pap.f.*, III, 460-61) [1], on n'est pas peu étonné de voir, à propos de la formule εἰς ὄνομα, ἐν ὀνόματι, J. Böhmer (*D. bibl. I. N.*, 11, 2) discourir pendant des pages sur l'emploi des prépositions hébraïques בְּ et לְ avec שֵׁם, sans chercher à se rendre compte de la valeur historique en grec — il passe à côté, p. 17 s. — de la préposition εἰς, une des prépositions les plus riches en surprises, à notre sens, une de celles dont la monographie minutieuse jetterait le jour le plus inattendu sur la grammaire, sur l'esprit et sur la psychologie des Grecs, sur ce que G. Hermann appelait la *mira Græcorum celeritas cogitandi* (v. provisoirement J. P., *Et. ng.*, p. IV s.). L'évolution du grec reste pour Böhmer un horizon clos. Il déclare même (p. 20) que dans l'examen de cette question, il faut partir de la grammaire hébraïque et non point de la grammaire grecque; il qualifie εἰς pour ἐν, dans εἰς ὄνομα, de « ungriechisch » (p. 18), alors que déjà Frankel notait l'emploi de εἰς avec des verbes de repos (*Vorst.*, 157, n. *s*), et que Winer (*Gr. d. N. T. Spr.i.*[7], 385-390) s'était placé au juste point de vue, précisément en matière de grec biblique.

bien voulu me faire la même vérification pour le *Bulletin Critique* de 1895 à 1906; les résultats de ses recherches ont été négatifs. Il me signale toutefois dans la *R. d'hist. et de litt. relig.*, X (1905), p. 502, une courte notice sur « *Die Hellenisier. d. sem. Monoth.* », de Deissmann, Leipzig, 1903, notice où il est fait allusion à la Septante et à quelques points de vue voisins de ceux que nous examinons. Dans cette même *Revue*, XI, 1906, p. 261, le *Orig.-Dok.* (ci-dessus) est aussi mentionné. Enfin, M. le rabbin Liber, qui suit aussi mon cours, a eu la complaisance de dépouiller la *Rev. des Ét. juives* et n'y a trouvé que de simples mentions bibliographiques.

1. Le raisonnement (p. 70 = 300) sur le coq qui φωνεῖ en grec, comme il fait en hébreu (קָרָא), est proprement fantastique. Aujourd'hui, malgré des variétés lexicologiques spéciales, le verbe φωνάζει peut s'appliquer à bien des animaux. Cela n'atteste en rien une influence quelconque de קָרָא. — Sur le livre de Boehmer, *D. bibl.* « *i. N.* », et sur la polémique engagée, v. Deissm., *Theol. Lit. Zeit.*, 1900, N. 3, 71-74 et Böhmer, *Zwei wicht. Kap.*, 51 s. et *ib*, *Sind z. Verständn.* etc., p. 81 s. (v. Giesebrecht, ci-dessous, p. 179, n. 1). Remarquons, au sujet de ce débat, que deux choses sont possibles : εἰς ὄνομα, comme le veut Deissmann (*l. l.*, p. 73), peut être « eingebürgert » en grec, longtemps avant St Paul (v. *ib.*, un document de 260-259, a. C. n.), et, d'un autre côté, la formule peut très bien recevoir une coloration nouvelle à l'époque du christianisme, sous l'influence de l'hébreu biblique, mal interprété, comme le veut Jacob, *Im. N. G.*, 3 s., v. ci-dessous, p. 179, n. 1. Il est aussi vrai de dire que les conclusions de Jacob confirmeraient l'opinion de Deissmann, puisque Jacob, dans tout son livre, montre la différence de sens et de conception entre εἰς ὄνομα et le בְּשֵׁם, hébreu. Mais il est aussi bien difficile de croire à une rencontre fortuite des deux langues dans une formule pareille.

S'il y a bien dans Jo. 1,18 ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, cela tient à ce que, par la suite εἰς a complètement évincé ἐν en gr. mod. (sous forme de : σ dans στόν, σ' dans σ'ἕνα, σὲ dans σὲ μένα). Cette substitution nous apparaît chez l'évangéliste ; Winer (p. 389) pense avec raison au gr. mod. et, avant lui, M. Hase (*Leo Diac.*, 1819, p. XII) avait remarqué cette *promiscuité*. Viteau (*Et. II*, 171) signale un passage (Matth., 5, 34-5), où εἰς et ἐν alternent ; il n'y a point là d'hébraïsmes, il n'y a point là d'influence du grec biblique, comme le croit M. Viteau (*ib.*, 172, § 214, où exemples pris à l'A. T. ; cf. aussi 209) : c'est la lutte qui se poursuit normalement entre deux formes rivales. De même, εἰς ὄνομα, où il n'y a pas trace d'hébreu, n'est autre chose que du grec moderne (cf. sur Böhmer et εἰς, Thumb, *Prinz.*, 253, sur εἰς Deissm., *Bib.st.*, 113-5, etc.) [1].

Heitmüller, dans son *Im N. J.*, remet les choses au point, en se plaçant sur le terrain philologique (p. 1-127) ; il abonde en comparaisons grammaticales avec la langue contemporaine (cf., entre autres, p. 47-52, surtout 101-9) ; il aboutit au résultat positif que cette construction est grecque (p. 53), que εἰς ὄν. est un « Eigentum der hellenistischen Weltsprache », particulièrement dans la langue des affaires, au sens de *au compte de* (p. 104-5 ; 106, 2 ; 109 ; comp. *au nom de ;* v. Jacob, *Im N. G.*, 154, et *ib. :* « in jemandes Interesse » ; cf. 155, 156 s. ; nombreux exemples et jolie explication historique). Toutefois il ne fait jamais directement appel au grec moderne, par exemple, p. 87 (ce qu'il entend par *Vulgärsprache*, p. 4 s., c'est le grec *hellénistique*) ; p. 47-52, devant la rareté, dans les papyrus, de ἐν ὀνόμ., il ne songe pas une minute à se demander si cette rareté ne provient pas de ce que ἐν + dat. est en train de disparaître, alors que εἰς ὄ. est beaucoup plus fréquent dans les papyrus (v. p 101 s.), justement parce que l'accusatif gagne du terrain. Cette considération est essentielle pour la bonne appréciation du grec de la Septante et des hébraïsmes eux-mêmes (v. plus loin, p. 202 s.).

Si le grec moderne est indispensable à la constitution critique

1. V. Jacob, *Im. N. G.*, sur ὄνομα = δύναμις, p. 51, 78, 119, ou = πίστις, 54, ou = « Stellvertretung », 58, dans le N. T. Que ce dernier sens, c.-à-d. « in Stellvertretung Gottes », n'est jamais celui de בְּשֵׁם, Jacob l'explique et le discute par l'analyse de tous les passages bibliques, p. 1-48 ; cf. 43 s., et 163. — Je n'ai pas eu le temps et je n'ai pas vu la nécessité de me rendre compte du contenu des deux études suivantes : Brandt, ὄνομα *en de doopsformula in het N. T.*, dans la Theol. Tijdschrift, 1892, 565-610 (ap. Jacob, 39, 4 ; v. aussi Thumb, *A. f. Pap.f.*, III (1906), 463 : Nog eens εἰς ὄ., Th. T. XXXVI (1903), 193-217) et Giesebrechit, *Die Altt. Schätzung d. Gottesn.*, etc., Königsb., 1901 (cf. Jacob, 6 [corr. le renvoi de la p. 42], n. 1 in f.).

du texte de la Septante, il l'est plus encore dans la question des hébraïsmes. Ici nous sommes complètement d'accord avec la doctrine professée en Allemagne et en Angleterre. Nous craignons toutefois que, sauf exceptions, cet amour du grec moderne ne demeure à l'état de principe platonique. On nous le recommande depuis si longtemps que nous finissons par ne plus y croire. Thiersch (Diss., p. 43) compare une fois déjà le gr. mod. au grec biblique, en choisissant, malheureusement, son exemple dans le grec puriste, qui ne prouve rien, étant livresque : πῶς ἔχετε; où le pluriel est un xénisme accommodé à des mots classiques [1]. Geldart (*The mod. gr. lang.*, Oxf., 1870, 102 s.) tombe dans la même méprise, sans éveiller l'attention de Swete, qui rapporte (*Intr.*, 309), avec une certaine indulgence indifférente, des phrases pourtant aussi profondément intuitives que celle-ci : « the Greek of the present day affords a better commentary on the language of Polybius, of the Septuagint, and of the New Testament, than either the writings of contemporary historians, rhetoricians, grammarians, and philosophers, who for the most part wrote a purely artificial Greek — or than from the many thousand ponderous tomes which encumber the threshold of verbal criticism » (Geldart, p. 101-2) [2].

M. Deissmann sait ce qu'est le grec moderne et il parle très justement d'un « unterirdischer Zusammenhang » (Herzog³, 632, 20), de ces courants sous-marins, dirai-je, qui semblent parfois rattacher le grec moderne au grec ancien [3] ; mais il se trompe quand il appelle (*ib.*, l. 21) le grec moderne καθομιλουμένη, lequel n'est pas moderne ; cette expression est réservée à la καθαρέβουσα, qui elle-même n'est pas d'accord sur son propre nom (cf. J. P., Ταξίδι², 237). Je n'ai pas besoin d'ajouter que Thumb, précisément à propos du grec biblique, ne manque pas une occasion de recommander l'étude du grec moderne (*Hell.*, 123, 175, surtout *Prinz.*, 251). Helbing est catégorique : « Endlich hat auch das Neugriechische, die Tochter

1. En grec moderne πῶς πηγαίνετε; πῶς τὰ πάτε. Le pluriel y est également importé, avec cette différence que le gr. mod. le sait et ne vise point à l'attiscisme. La réponse οὐχὶ (Thiersch, *ib.*), pour ὅχι, est entièrement inusitée, même en gr. savant. Sur cette tendance interrogative que note Thiersch, p. 42, et qui est très développée en grec mod., v. J. P., Ῥω., θέ., 38-9.

2. M. l'abbé Viteau songe trop peu vraiment au gr. mod. : *R. de Phil.*, XVIII,21, on lit, au milieu de tout : « En grec moderne, la voix moyenne n'existe pas » ; *Et. I*, XXXII : « la conjugaison en μι (complètement inconnue en grec moderne) ». Et c'est tout, si je ne m'abuse.

3. Je songe surtout aux mots dits *poétiques*, ceux qui apparaissent chez Hom. ou plus tard, disparaissent chez les attiques et remontent à la surface, soit dans la Κοινή, soit aujourd'hui seulement. J'en parle ailleurs. On en verra plus loin dans ἄφαντος un exemple.

der Κοινή, die gebührende Beachtung gefunden, ohne die (qui se rapporte, je suppose, à Beacht.) man heute bei solchen Forschungen nicht mehr auskommt. » (p. XII). Mais je ne vois guère l'application de ce beau principe. Il ne faudrait pourtant pas se croire quitte envers la Grèce moderne en faisant figurer dans une bibliographie le manuel de M. G. Hatzidakis[1]. Cela vaut assurément mieux que rien[2]. Ce qu'il faut avant tout, c'est de pratiquer cette langue de façon à s'y sentir à son aise, de n'en point posséder quelques mots seulement, toujours faciles à rapprocher d'autres mots, mais encore la syntaxe, le tour et l'esprit[3]. Nous n'entendons pas ici le grec moderne à la façon dont on l'entendait un peu jadis en France, quand on y comprenait en quelque sorte tout le grec post-classique (v. J. P., *Les ét. de gr. mod. en France au XIX*e *s.*, Paris, 1904, p. 15) : nous entendons le grec moderne tel qu'il se parle, à l'heure où nous écrivons, dans la plaine ou sur la montagne. Cette connaissance nous serait utile au dernier degré pour juger à leur juste valeur maints et maints hébraïsmes. Ainsi, l'hébraïsme qui jusqu'ici a paru le plus convaincant, la construction

1. Cf. *Athenæum*, June 16, 1906, p. 727, col. 2.

2. Je ne veux, certes pas, précisément en raison de ses attaques virulentes, m'exprimer avec trop de sévérité sur ce linguiste, si bien doué par ailleurs. Mais la passion et le fameux ζήτημα jouent malheureusement un trop grand rôle dans les ouvrages de Hatzidakis. Ils y altèrent, pour des raisons d'ordre purement personnel, la vérité scientifique. La même forme, p. e. ἄντροι et jusqu'à ἄντρος, est niée contre moi, affirmée en dehors (cf. Ἑ. κ. Μ., III, 21, où la preuve est donnée) ; les orthographes adoptées par H. (ἄνδρας, γαμβρός, νερόν, πράγματα, φασουλεά, νδιλεττάντης, cf. Ἑ. κ. Μ., II, 343-4) faussent la phonétique populaire par suite de tendances puristes ou combattives. Hatzidakis lui-même a écrit : πάντοτε κώλυμα πρὸς ἐπικράτησιν τῶν ἀντεθνικῶν καὶ ἀνεπιστημόνων [c'est un *linguiste* qui parle] αὐτῶν διδαγμάτων ὑπῆρξα (Τὸ Κράτος, *Ath.*, jeudi, 31 Janvier 1908). Il se vante ainsi de combattre les vulgaristes. Par une pente fatale, il en est arrivé, sans doute pour ne pas leur donner trop d'importance, à dénaturer (v. νδιλεττάντης ! etc., etc.) les formes normales auxquelles il supprime de leur *vulgarisme*, c'est-à-dire de leur règle. Les savants étrangers plus d'une fois s'y laissent prendre. Nous croyons devoir les prévenir. On ne saurait se servir de ces livres qu'avec circonspection (avertissements et précisions dans *Et. ng.*, 211-213 et n. 1, 2, 3 de la p. 211, Ἑ. κ. Μ., II, 342, 343, 344, 345, cf. 346, 356-7, 359, 371, n. 1 ; v. *Essais*, II, XVIII-XXI, *Et. ng.*, CXV). J'ai préféré à la *Einleitung*, dans ma bibliographie (p. 161 s.) la grammaire de Philintas pour ces diverses raisons et pour deux autres : elle est plus récente ; elle offre de plus aux linguistes l'occasion de sa familiariser avec le grec moderne, puisqu'elle est en grec.

3. Pour des besoins pratiques, la *Gramm. gr. mod.* d'H. Pernot, Paris, [1897], me paraît excellente, meilleure, en un sens, que celle de Thumb, trop scientifique par endroits et ne donnant pas toujours les formes communes (p. ex. ἐρπίδα, βαρμένος, p. 17, cf. J. P., *Mém. Or.*, 1905, changement de λ en ρ, 318-319). On aura grand profit à joindre à la *Gramm. gr.* de Pernot, la *Chrest. gr. mod.* de Legrand et Pernot, Paris, 1899 (chrestom. choisie aussi dans Thumb, *Handb. d. ng. Volksspr.*, Strasbourg, 1895, p. 125-194) ; l'essentiel est de beaucoup lire.

du pronom répété comme en hébreu אֲשֶׁר, suivi d'un autre pronom, est une construction toute moderne. En lisant pour la première fois, Gen., 1, 11, les mots אֲשֶׁר זַרְעוֹ-(בוֹ) = *quæ ejus semen* (in ea), οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ (ἐν αὐτῷ), j'ai tout de suite été frappé par la similitude syntaxique, car il n'y aurait pas moyen de dire aujourd'hui autrement que ποὺ (indéclinable comme אֲשֶׁר !) τὸ σπέρμα του[1] (σ'ἀφτό). Moulton, qui connaît pourtant (*Gr.*, p. 94) la tournure ὁ γιατρὸς ποὺ τὸν ἔστειλα — on dirait plutôt ici ὁ γ. π. ἔστ. — au lieu de songer à notre rapprochement, va chercher des équivalences lointaines entre ὅτι et אֲשֶׁר, pour nier un hébraïsme dans ὅτι ἠνέῳξέν σου τοὺς ὀφθαλμούς, qui se passe de cette comparaison[2]. A. Thumb lui-même, qui, de tous les savants mentionnés, est certainement, avec K. Dieterich, celui qui possède le mieux, pratiquement et théoriquement, le grec moderne, ne s'explique pas avec la clarté attendue sur le phénomène en question (*Hellen.*, 128), peut-être parce que les exemples syntaxiques ne lui viennent pas tout de suite à l'esprit. Il n'y a point là pour nous un « spontanes Zusammentreffen » (*ib.*). Le grec de la Septante préludait déjà sûrement à l'usage qui a prévalu ; nous en avons quelques précurseurs dans le grec classique (cf. Jannaris, *op. cit.*, § 1433, A, v. § 1441 ; mais, § 1439, il y voit des hébraïsmes). Helbing (p. IV), sans s'occuper de grec moderne, n'en signale pas moins un papyrus, postérieur, il est vrai (IIe-IIIe s. A. D.), mais décisif : ἐξ ὧν δώσεις τοῖς παιδίοις σου ἐν ἐξ αὐτῶν (v. *ib.*, la juste remarque sur l'usage populaire de cette syntaxe)[3]. Pour Swete, au contraire, l'hébraïsme ne fait aucun

1. Αὐτὸς donne en grec mod. ἀφτός, ce qui atteste un *u* dans αυ (Blass, *Ausspr.*[3], 72 ; opinion confirmée par le rabbinique אורתנטין, c'est-à-dire *awutenthin* (αὐθέντην), inexactement transcrit *afthantin* par S. Krauss, *Gr. u. lat. Lehnw. i. Talm.*, II, 1899, 16 *b*). Mais Blass, *l. l.*, cite αἰτάν, ἐπισκειάν. Cela prouve un *ü* regional dans αυ, d'où *i*. Dès lors, α + ι aboutit régulièrement à α (ἀειπάρθενος = ἀπάρθενη, etc., Φιλήντας, p. 99-100) ; ainsi s'explique l'inexplicable ἀτός, qui, certainement par aphérèse (*Essais*, II, LXIII s.) devient τος, gén. του, etc. Nous y reviendrons ailleurs. Chez Hatz., *Einl.* 15 (et Ἀθήν. X, 208), tout est mal présenté (ἄγουστος *ib.*, et déjà Ἀθήν. X, *l. l.*, mis sur le même pied que ἀτός, appartient à une tout autre catégorie de phénomènes ; c'est un pur emprunt *lexicologique* au lat., v. *Et. ng.*, LXXVII et *ib.*, 242-3, d'où en turc آغوستوس *âghoustous*, B. de M, I, 81 *a*).

2. Il est regrettable que M. Moulton, dans un livre d'ailleurs utile, se serve comme texte moderne du recueil de M. Abbott (cf. XVII, 12, 2, etc.). Mon article du *Times*, Friday, January, 10, 1902 (aujourd'hui 'P. κ. M., IV, 210-12) a dû lui échapper. Il prévient dans un autre passage (p. 26-7, surtout 29-30) avec raison contre l'usage du grec puriste. Mais il a dû mal lire l'article de Hatzidakis, cité p. 26, 2, car Krumbacher ne m'y paraît pas mis à son rang.

3. Voir plus loin, p. 194, n. 1, un ὅς indéclinable. Il est postérieur, mais le relatif ancien qui tendait à disparaître de l'usage, ne paraissait plus ni assez consistant ni assez clair : on le renforçait par le pronom.

doute (*Intr.*, 307). Les choses pourtant sont d'une simplicité extrême. Prenons dans Steinthal (*Gesch. d. Spr. W.*, II², 1891, 61) les versets suspectés (« wahrscheinlich », *ib.*) d'hébraïsmes : [ἔκραξεν τοῖς τέσσαρσιν ἀγγέλοις] οἷς ἐδόθη αὐτοῖς ἀδικῆσαι τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν [Apoc. 7, 2] et [ἰδοὺ ὄχλος πολύς], ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο [*ib.*, 7, 9]. Traduisons en grec moderne : φώναξε στοὺς (=dat. : le gr. mod. prouve donc ici qu'il n'y a point d'hébraïsme inspiré par קָרָא suivi de לְ[1] ; cf. au surplus Ar. Ran., 982 κέκραγε πρὸς τοὺς οἰκέτας, etc., etc.) τέσσερεις ἀγγέλους ποὺ τοὺς δόθηκε νὰ δικήσουνε τὴ γῆς καὶ τὴ θάλασσα et : νὰ ὄχλος πολής, ποὺ νὰ τὸν ἀριθμίσῃ (ou : νὰ τονὲ μετρήσῃ) κανένας δὲν μποροῦσε. Il n'y a pas d'autre façon de dire, en dehors même de toute idée de traduction. Steinthal a d'ailleurs pensé à ποῦ, qui lui est suggéré par Mullach (v *ib.*, et sur אֲשֶׁר, Viteau, *Et. I*, p. xxxv, *Dict. Vig.*, 319 ; Swete, *Intr.*, 331).

On a bien reconnu quelque chose de moderne (v. Thumb, *Hellen.*, 128 et n. 7) dans la répétition partitive de certains noms ou pronoms, tels que אִישׁ אִישׁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος ou גּוֹי גּוֹי ἔθνη ἔθνη (Swete, *Intr.*, 307, cf. 374 et du même : *The Gosp. acc. to St Mark*, Lond., 1905 - avec Ind. - 6, 7 δύο δύο, cf. Schilling, *Comm.*, 105, qui, comme Swete, voit un hébraïsme dans ce δύο δύο, ainsi que Allen, *Expos.*, June, 1900, 440 (Pallis, p. 97 : διὸ διὸ[2] ; cf. Gen. 7, 9 — pas 12, Dieterich, *Unters.*, 188 ; Jannaris, p. 178, § 666) et 6, 39 συμπόσια συμπόσια (Pallis, p. 99 : παρέες παρέες) ; ajoutez 6, 40 πρασιαὶ πρασιαὶ, Pallis, *ib.* : κατεβατὰ κατεβατὰ[3] ; v. Nösgen, *Die Evang.*,

1. Ex. 19, 20, la Septante traduit très bien Ἐκάλεσεν... Μωϋσῆν = φώναξε τὸ Μωϋσὴ = *appela Moïse,* là où l'hébreu donne précisément לְמֹשֶׁה. On ne voit pas comment Swete, *Intr.*, 331, range ce verset parmi les hébr. : il le détruit par ses propres remarques (*ib.*). — V. pour un cas analogue à אֲשֶׁר, le fait très intéressant commenté par Clermont Ganneau, *Rec. d'arch. or.*, I (1885), 200.

2. Sur cette orthographe et ses inconvénients, v. J. P., *Revue crit.*, 1901, 469. — La traduction en grec moderne des saintes écritures est interdite en Grèce par l'autorité ecclésiastique (v. J. P., *La quer. des Ev. en Gr.*, *La Revue*, 1 Janv. 1902, 19 s., Ἐπ. κ. Μ., IV, 12 s., 152 s.). Voici cependant que ces traductions prennent, en Europe, un intérêt scientifique immédiat dans la question des hébraïsmes. Pour apprécier la Septante à sa juste valeur de document philologique, il faudrait même la traduire tout entière dans le grec le plus *vulgaire.* S. S. le Patriarche œcuménique de CP., Joachim III, qui est un homme intelligent, n'avait sûrement point pensé aux hébraïsmes! — La traduction de Pallis, qui peut-être ne les prévoyait pas davantage, présente un gros défaut ; les vérifications n'en sont point faciles pour les chercheurs, parce que Pallis, qui tient évidemment à se distinguer en tout, a adopté une numération hors d'usage.

3. Cette traduction ne nous paraît pas absolument exacte. J'aurais gardé παρέες pour πρασιά ; les deux sens se couvrent tout à fait : πρασιά *planche de poireaux*, d'où *plate-bande de potager*, d'où *plate-bande de légumes*, d'où *division*,

Münch., 1897 = *Kurzg. Komm.* de Strack et Zöckler, *ad l.*, p. 240, n.). Mais le grec cité par Thumb (*l. l.*), d'après Dieterich, *Unters.*, 188, où Marc, *l. l.*, figure), sauf δυὸ δυό, qui est courant, ne prouve rien, parce que ce n'est pas du grec : περπατῶ τὸ γιαλὸ γιαλὸ (= αἰγιαλὸς) ne veut rien dire ; γιαλὸ γιαλό, comme στρατὶ στρατί[1], sont pris adverbialement, donc sans τό, et l'on dira περπατῶ ou πηγαίνω γιαλὸ γιαλό, πῆγα στρατὶ στρατὶ (pour le sens, cf. *carpere* prata fuga Verg. *Georg.*, III, 142, *morceau par morceau*, v. *Verg. Mar. Op.*, ed. A. Forbiger, I[1], 1872, *ad l.*)[2]. Les seules comparaisons à faire eussent été : βλέπω ou μετρῶ ou παίρνω τὸ κοπάδι ἀρνὶ ἀρνί, ἔρχουνται ou ἕνας ἕνας ou πρόβατα πρόβατα (cf. ἔθνη ἔθνη ; rappr. νὰ μὲ διχοτομήσουσιν μέλη μέλη dans Φλ. κ. Πλ., v. 246, W. Wagner, *Med. gr. Texts*, Lond., 1870, etc., etc.). Jannaris, qui est Grec, rappelle plus directement (*Gramm.*, § 666) le classique μίαν μίαν ἀντὶ κατὰ μίαν de Sophocle dans l'*Antiatt.*, *Bekk. Anecd.*, I, 108, 9 (rappr. εἷς κατὰ εἷς chez Allen, *Expos.*, June, 1900, 440). Ἐπερίμενα (écr. περ., sans augment !) ὧρες ὧρες (Dieterich, *l. l.*) ne signifie rien, si ce n'est *des heures et des heures* (mieux : ὧρες κι ὧρες). Pour obtenir le sens partitif, il faut supposer des phrases comme : ὧρες ὧρες γελῶ (κι) ὧρες ὧρες κλαίω. Alors seulement on comprend que le grec de la Septante et le grec moderne sont une seule et même langue.

Dans ἐσθίειν ἀπὸ (τρώγω ἀπό), ἔφερεν εἰς τριάκοντα (ἔφερε, τἄφερε στὰ τριάντα; autrement Pallis, 91), où Swete (éd. de saint Marc, citée ci-dessus, 7, 28 ἐσθ. ἀ. τῶν ψιχίων, cf. Schilling, *Comm.*, 201, 4 s,

section, groupe (v. Bailly, s. v.). C'est ici ce dernier sens qui convient. Or, παρέα signifie précisément cela, *groupe, compagnie* (παρέγια seulement dans G. Meyer, *Neugr. St.*, IV, *Die rom. Lehnw. i. ngr.*, Wien, 1895, s. v., cf. J. P., *Rev. crit.*, XXIX (1895), 275) ; du vén. *paregio* (G. Meyer, *l. l.* [c'est-à-dire pareγio, avec *jod*], it. *pareggiare* (G. M. ; cf. Tommaseo-Bellini, *Diz. d. l. it.*, III, s. v., et 2 *Pareggiare i conti, régler, égaliser* ses comptes (v. *ib.*, 4), d'où *Divenire eguale, ib.*, 8 ; même sens de *parègio* en vén., v. Boerio[2], *Diz. d. dial. ven.*, 1856, qui ne connaît que le sens de *pareggiamento*, v. Tomm.-Bell., s. v.), cf. *parificazione* (« L'atto del parificare » Tomm.-Bell., s. v., donc : *former groupe*). — *Pareggio*, terme de marine (cf. Jal, *Gloss. naut.*, 1848 ; Corazzini, *Voc. naut. it.*, V, 1906, s. v. paraggio), *parage*, « *eigentl.* gleichheit, *ebenbürtigkeit von* par » (Diez, *Et. Wort.b. d. rom. Spr.*, 1887), n'a pas besoin d'entrer en ligne de compte. Κατεβατὰ chez Pallis a dû être entraîné par ἀνέπεσαν Marc, 6,40 ; συμπ. συμπ. aurait pu être gardé à la rigueur.

1. Le *t* lat. de *strata, hospitium* (σπίτι), *-átus* (-άτος), etc., etc., s'est conservé en grec moderne. Στρατὶ est une formation analogique indépendante — comme καλοκαίρι — car les formes pleines en -ιον n'ont probablement ici jamais existé (sur -ιν *Et. ng.*, 238, Ἑ. κ. Μ., II, 322 s., où je maintiens ma position).

2. On dira bien παίρνω τὸ στρατὶ στρατί, mais il faut faire attention à cette syntaxe délicate : παίρνω, actif, entraîne l'article et dans le second στρατί, en réalité, il y a deux στρατί pour le sujet parlant. La locution adverbiale s'est, par le contact du premier στρατί, avec l'article, condensée dans le second,

4, 8[1]) découvre des hébraïsmes, A. Thumb (*Hellen.*, 128, 2) peut être sûr qu'il n'y en a point, pas plus que dans ἄρτον φαγεῖν (אָכַל לֶחֶם, Swete, *Intr.*, 307; Dalman, *W. J.*, 90), où ni la construction (cf. gr. mod. τρώγω ψωμί, v. Kühner-Gerth, I, 1, p. 356, A. 2, et ἐπιθυμῶ + acc. Deissm., *Bib.st.*, 48) ni le sens (cf. Ruth., 1, 6, *vivres*) ne se prêtent à un hébraïsme; ce serait, tout au plus, un hébraïsme de vocabulaire (Schilling, *l. l.*). Swete lui-même reconnaît (p. 297, ἄγγελος, etc.) que les influences lexicologiques doivent être mises à part. Dès qu'on fait intervenir le grec moderne, bien des prétendus hébraïsmes nous apparaissent comme de précieux incunables du grec tel qu'il se parle aujourd'hui. Voici quelques rapides rapprochements : אִישׁ, *vir* et *aliquis* (cf. Gesen., *Th.*, 85 *b*), rendu, Lev., 17, 9, par ψυχή (cf. Hatch, *Ess.*, 101), parce que le grec moderne ψυχή veut dire *âme* et *quelqu'un* ou même *personne :* δὲν ἦρθε ψυχή, ou : πηγαίνω· ψυχή ! Inversement, Gen., 14, 21 τοὺς ἄνδρας = הַנֶּפֶשׁ (sur ψ. v. encore Hatch, *Ess.*, 112-5 s.). — Ἐβασίλευσεν τὸν Σαοὺλ 1 Reg. 15, 35, *a fait régner*, n'est pas un hiphil pas plus que les autres verbes cités par Viteau, *R. de Ph.*, XVIII (1894), 37; cf. gr. mod. τονὲ σπουδάζω, *je le fais étudier*, τονὲ ζῶ, *je le fais vivre*, *je lui fournis les moyens de subsistance*, μὲ πέθανε, *il m'a fait mourir*, *il m'a ennuyé, enragé;* v. d'ailleurs, chez Viteau lui-même (*l. l.*), les attaches avec le passé (καθίζω, *faire asseoir;* cf. καρπῶσαι Deissm., *Bib.st.*, 133). — Εἷς, art. indéf. (Viteau, *Et. I*, xxxv; Allen, *Expos.*, June, 1900, 440), comme le mod. ἕνας ἄθρωπος (cf. Deissm., *Bib.st.*, 135, καθ' εἷς, εἷς καθ' ἕκαστος, qui traduisent pourtant אִישׁ). — Presque tous les ποιῶ qui passent pour des piël ou des hiphil (Viteau, *R. de Ph.*, XVIII, 37, 62, *a*) se rendraient par des κάνω (= κάμνω). — Διδόναι = ποιεῖν dans ἔδωκαν φαγεῖν (*ib.*), *ils firent manger*, se dira τοῦ δώσανε νὰ φάῃ (cf. *bibere dare*, Brenous, *Hellén.*, 269). — Ὁ μέγας ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ (הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו) Lév., 21, 10 (Swete, *Intr.*, 308) est moderne quant à ἀπὸ (cf. Act., 8, 10, dans Viteau, *Dict. Vig.*, 323; le ἀπὸ de ἐπικατάρατος σὺ ἀπὸ πάντων, etc. Gen., 3, 14, qui, pour R. Simon, 214 *b*, ne « fait aucun sens », en fait un excellent en grec moderne. Sur ἀπὸ en composition, v. G. Heine, *Syn.*, 40, avec le sens moderne de renforcement, d'achèvement (ἀποτελειώνω = *parachever*), que n'a pas vu l'auteur dans certains des verbes cités, *ib.*, tels que ἀποτολμῶ). — Μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα (Matth., 10, 28; Schilling, *Comm.*,

1. Mais ici le passage est obscur, v. Swete, Saint Marc, *ad. l.* Pour ma part, c'est ἓν que je lirais sûrement, malgré Wellh., *D. Ev. Mc.*, Berlin, 1904, p. 31, et Klostermann, *Markus*, Tüb., 1907, p. 33-4, n. à 4, 8. V. aussi Allen, *Expos.*, June, 1900, 440.

184, 40) fait de très bon grec moderne : μὴ φοβᾶστε ἀπὸ μένα, c'est-à-dire *quoique ce soit*, ou *pareille chose*, τίποτις ou τέτοιο πρᾶμα[1]. — Dans : Αὐτοὶ καὶ οἱ βασιλεῖς αὐτῶν καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῶν καὶ οἱ ἱερεῖς αὐτῶν καὶ οἱ προφῆται αὐτῶν Jer., 2, 26, où le traducteur pourrait bien avoir été, en partie, entraîné par l'original — ce n'est pas toujours le cas (v. plus loin) – il n'en faudrait pas moins aujourd'hui autant de τους répétés : οἱ βασιλιάδες τους καὶ οἱ ἀρχόντοι τους καὶ οἱ ἱερῆδες[2] τους καὶ οἱ προφῆτες τους. — Il y a beaucoup de rapport entre Luc, 24, 21, τρίτην ταύτην ἡμέραν... ἀφ' οὗ (Viteau, *Et. I*, XXXVIII) et Pallis, p. 211 (où τρίτη μέρα τούτη, ἀφοῦ γενήκανε ὅλα serait préférable). — Les καὶ répétés entre propositions principales, Jud., 13, 10, au lieu de ταχέως δὲ ἡ γυνὴ δραμοῦσα, voulu par Viteau (*Dict. Vig.*, 317 ; rappr. Allen, *Expos.*, June, 1900, 437 s.), constituent, au contraire, un exemple excellent de syntaxe analytique, homérique et moderne. Quant au καὶ de βουλεύεσθε καὶ ἀποκριθῶ 3 Reg., 12, 6 (Viteau, *Dict. Vig.*, 317), προσέθετο καὶ ἐκάλεσεν, συντάξεις τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ, καὶ δώσουσιν (Swete, *Intr.*, 308), au lieu de la proposition subordonnée, cela est essentiellement moderne : τὸν εἶδα κ' ἔκλαιγε, συνηθίζει καὶ λέει, τί θέλετε καὶ τοῦ ἀποκρίνουμαι ; etc., etc. (sur ce καὶ et sur le vaw consécutif, v. tour à tour et à des points de vue divers, Moulton, *Gr.*, 12; Nägeli, *Wortsch.*, 13, 2 ; Thumb, *Hellen.*, 129 et *ib*, n 3; rappr. Kaibel, *Stil u. Text. d.* Πολ. Ἀθ., Berl., 1893, p. 70 s., surtout 78-9 pour Aristote (l'usage du καὶ dans le N. T. n'est peut-être pas aussi loin du grec classique que le croit Kaibel, *ib.*, 78-9 ; il n'y a pas de langue au monde qui ait fait et qui fasse encore de καὶ un plus grand usage que le grec, cf. *ib.*, 182, *ad* XXV, 4, et 195, *ad* XXXVII, 2) ; cf. Zwaan, 12; Th. Vogel, *Z. Ch. d. L.*, 32 ; Brenous, *Hellén.*, 59 ; au sujet du καὶ = גַּם, pour *aussi* (Swete, *Intr.*, 331), je note que ce sens est fréquent en grec de tous les âges et même en latin : *et dona ferentes*, Verg. *Aen.*, II, 49 ;

1. Schilling. *l. l.*, oppose le classique φοβεῖσθαί τινα et dans ἀπὸ voit un hébraïsme. Ce volume a un grand avantage : c'est qu'au point de vue où nous nous plaçons en ce moment, il mériterait d'être repris tout entier, l'auteur y ayant accumulé avec beaucoup de soin des hébraïsmes aussi illusoires souvent que celui dont nous venons de parler (*ib.*, 41, φυλάσσεσθε ἀπὸ (cf. Brüning, *Die Spr.f. d. zw. Th. br.*, 20) est également moderne ; cf. εἷς, μία, ἕν, dans le sens de τίς, τινός, comme aujourd'hui, p. 125, 6, etc., etc.) Une excellente table (p. x-xv) et un *Index* (p. 219-233) facilitent les recherches — de sorte qu'il n'y a qu'à s'y reporter, pour prendre le contre-pied, et tomber juste.

2. Le grec savant ἱερεῖς, prononcez ιερίς, n'est plus aujourd'hui d'aucune déclinaison et ne présente plus aucune forme grammaticale connue. La désinance -δες, au contraire, est actuellement en pleine prospérité, puisqu'elle s'applique, dans le parler naturel, même aux substantifs d'importation savante : βουλεφτάδες (= βουλευταί, pr. βουλεφτέ), καθηγητάδες, φοιτητάδες, etc.

cf. Koch, *Vollst. Wört.b. z. d. Ged. d. P. V.*, 1875, p. 168*a*; assurément, il y a en moins une nuance de sens dans le grec). — Enfin, on a tiré grand avantage de l'absence relative des δὲ dans la Septante (v. à ce sujet, Nägeli, *Wortsch.*, 12; cf. Schleusner, *Lex. in LXX*, Lond., 1829, s. v.; H. a. R., *Conc.*, donnent s. v. « passim »!), et l'on a reconnu là une influence hébraïque. M. Maurice Croiset me fait remarquer l'absence de ces mêmes δὲ dans Ménandre, là où on s'y attendrait en grec classique : cf., en effet, G. Lefebvre, *Fr. d'un ms de Mén.*, Le Caire, 1907, p. 37, v. 43, et, en général, dans le récit, v. p 41. Nous y reviendrons ailleurs (pour les rapprochements lexicologiques entre la Septante et la comédie moyenne, v. Kennedy, *Sources*, 72 s.; etc., etc.)[1].

Que dire maintenant d'un hébraïsme aussi complaisant que celui que Swete (*Intr.*, 307; cf. Viteau, *Dict. Vig.*, 319) constate dans σφόδρα σφόδρα ou σφόδρα σφοδρῶς? La répétition pour renforcer le sens est tellement naturelle à toutes les langues, que M. Bréal (*Mém. Soc. Ling*, XI (1900), 277-8) explique par le redoublement de la racine les parfaits grecs λέλυκα, etc. (cf. Brugmann³, § 384 s.). En arabe vulgaire, on signale لا لا *là là*, c'est-à-dire *là* redoublé, *non-non* (Gasselin, *Dict. fr.-ar.*, II, 1886; Marcel, *Voc. fr.-ar. d. dial. vulg. afr.*, 1837 et éd. V, 1885, où la transcription *lâ-lâ* indiquerait que les deux mots n'en forment qu'un), et l'on dit, en effet, sous toutes les latitudes, *non non* et *oui oui*[2].

Il y a, pour nous servir d'une expression de R. Simon (203*a*), quelque « emportement dans toutes ces opinions ». Nous ne voyons pas pourquoi on n'a pas prétendu tout aussi bien que l'hébreu de la Bible est un idiome néo-grécisant, un *Vulgärgriechischjüdisch*. Il y en aurait presque autant de preuves. En effet, Gen, 6, 14, קִנִּים תַּעֲשֶׂה אֶת־הַתֵּבָה (cf. Ges., *Th.*, s. v. עָשָׂה, *conclavia facies arcam* i. e. arcam in conclavia dividas, conclavia facias in arca) semble nous présenter au premier abord une construction toute

1. Nous voulons prévoir toutes les objections. On pourrait penser que les *modernismes* relevés par nous dans ces pages sont tout de même des *hébraïsmes*, parce qu'ils proviendraient de la traduction même de la Septante, d'où ils seraient passés dans la langue. Cette thèse serait bien difficile à soutenir. Jamais on n'a vu de *traduction* jouir d'une influence pareille ni même d'une influence quelconque. Au surplus, nous avons montré partout qu'il s'agissait d'un développement continu, antérieur et postérieur à la Septante. L'hypothèse d'un judéo-grec, qui serait ainsi confirmé par l'état moderne, ne tiendrait pas davantage. On a dû comprendre, par toutes nos déductions, que cette hypothèse ne se soutenait par aucun endroit.

2. Mon fils Ernest m'apprend qu'en baya (Congo français), *dédé* signifie simplement *bon*. D'autre part, *méchant* se dit *déna*, où *na* est une négation. D'où il appert que *dédé*, superlatif ancien par redoublement, s'est émoussé en simple positif. Cf. *bonbon*.

hébraïque avec le double accusatif (v. Ges., *l. l.*; Strack, *Die Gen.*, München, 1905, p. 27, n. *o*) ; on pourrait soutenir pourtant qu'elle est imitée du grec moderne où elle est de règle. On dirait donc ici : τὴν κιβωτὸ (ou tout autre mot) θὰ τὴν κάμῃς κελλιὰ (κελλί[1], sens de קֵן ; cf. Sept. νοσσιὰς ποιήσεις τὴν κιβωτόν). Ἔκαμε ὄνομα est aujourd'hui courant ; nous le retrouvons dans עָשָׂה לוֹ שֵׁם, cf. Gen., 11, 4 fecit sibi nomen (Gesen., *l. l.*), ποιήσωμεν ἑαυτοῖς ὄνομα. Κάνω γένεια, τρίχες, etc., répondent exactement aux locutions bibliques énumérées par Gesenius (*ib.*), et κάνω τὰ νύχια μου serait la seule expression juste pour וְעָשִׂתָה אֶת־צִפָּרְנֶיהָ Deut., 21, 12, où la Sept. ne sait mettre que περιονυχιεῖς. La Septante ne comprend pas 2 Reg., 13, 4 בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר (τὸ πρωὶ πρωί, cf. Adrian., Εἰσαγ., 102, § 87), alors que cela signifie *in dies*, cf. Ges., *Th.*, 234 *a*, K. Budde, *Die B. Sam.*, 1902, p. 260 ; trad. allem. dans A. Klostermann, *Die B. Sam. u. d. Kön.*, Nördlingen, 1887, p. 185 : *Morgen für Morgen ;* grec moderne μέρα τὴ μέρα ; on pourrait même, sur ce modèle, tenter πρωϊνὴ τὴν πρωϊνή, qui rendrait exactement בֹּקֶר.

Il y a donc des coïncidences fortuites entre des langues qui n'ont entre elles aucun contact historique. Par exemple l'aoriste gnomique est très employé en turc osmanli (Müller, *T. Gr.*, p. 79) et n'a rien de commun avec l'aoriste gnomique ancien. Même des langues contemporaines, en contact perpétuel l'une avec l'autre, ne se contaminent pas nécessairement pour cela. Le turc dit volontiers گلر گولە گولە, *gülé gülé gelir* (Müller, p. 84, § 73), *il vient en riant sans cesse, tout en riant,* comme le grec moderne γελώντας γελώντας ἔρχεται, où nous retrouvons un gérondif identique, sans que ces gérondifs et sans que ces répétitions se doivent rien réciproquement. Dans une étude très intéressante et qui est demeurée d'ailleurs complètement inaperçue (Κόσμος, C. P., 1883, Φιλολ. μελ. π. τ. ὀθωμ. γλ., 569 s.), l'auteur, A. Karathéodori, croit à tort à une influence turque sur certaines locutions grecques (v. fasc. 38, p. 635 s. et surtout 637 *a*). L'influence contraire pourrait se soutenir tout aussi bien et ce qui est encore plus probable, c'est qu'il y a des rencontres fatales, en quelque sorte, quand il s'agit principalement de verbes aussi élastiques que עָשָׂה (ci-dessus), *facere*, κάνω, etc. Les emprunts lexicologiques du turc au grec moderne (J. P., *Et. ng.*, LXXIII-LXXXII ; G. Meyer, *Türk. St.*, I,

1. V. ci-dessus 184, 1 ; le *c* latin est resté de même en grec moderne. Mais ici nous avons κελλίον et même κέλλα, v. Sophocles, *Gr. Lex.*, s. v. Sur ce mot, cf. S. Krauss, *Gr. u. lat. Lehnw. i. Talm.*, etc., II, Berl., 1899, p. 503 *b* ; Schlatter, *Verk. Gr.*, 66 ; cf. 67, *ib.*, κίνστερνα, etc.

Wien, 1893), les emprunts du grec moderne au turc, sur lesquels nous n'avons jusqu'ici aucun travail méthodique, appartiennent à un tout autre ordre de faits. Dans la question des hébraïsmes, il faudrait suivre ou plutôt reprendre le système excellent de Swete (*Intr.*, 330 s.), qui passe en revue les différentes parties de la Bible, afin d'y faire la chasse aux hébraïsmes[1]. Deissmann (Herzog³, 639, 25 s.) demande également des études spéciales pour chaque livre, et Schürer (*Gesch.*, III³, 311) observe avec raison que les hébraïsmes varient suivant les livres, bien que lui même il se place à un point de vue retardataire. Il conviendrait, dans ce travail nouveau, de tout contrôler à la lumière du grec moderne.

Une dernière remarque sur les hébraïsmes de la Septante est que celle-ci n'est pas toujours une traduction servile. Elle est souvent une traduction libre (Deissm., Herzog³, 637, 14-15 : « nicht übersetzen, sondern ersetzen »; Swete, *Intr.*, 329; cf. 313-4, à propos des Macc.; Hatch, *Ess.*, 16 s.; Schürer, *l. l.*; Thumb, *Hellen.*, 130, 1, 175, 3; cf. Thiersch, *Diss.*, 34, sur מִן = ἐκ ou παρά, et les bonnes études de Frankel, *Vorst.*, 146 s., sur les prépositions; pour Esther, v. Jacob, *Im N. G.*, 140 s.). Cette traduction est même fréquemment inexacte (Frankel, *Vorst.*, 209, n. *j*, etc.; Swete, *Intr.*, 325-6) et présente bien des contre-sens (v. ci-dessus, πρωΐ πρωΐ; Frankel, *Vorst.*, 75, 194 et à partir de 191; cf. *ib.*, 163-4; Thiersch, *Diss.*, 29, sur πρότερός σου = πρὸ σοῦ לִפְנֶיךָ; R. Simon, 219 *b*, par confusion du ר et du ד); cela tient parfois à ce que les traducteurs travaillaient sur un manuscrit non vocalisé (R. Simon, 217 s.; Frankel, *Vorst.*, 214, v. ex. *ibid*; Smith, *Dict. of the Bible*, III, 1893, art. *Sept.*, p. 1206; rappr. Israël Lévi, *Eccles.*, I, XLI s.; Frankel tient aussi compte des altérations dues aux copistes, *ib.*, 89; v. surtout l'étude approfondie du même dans *Ueb. d. Einfl.*, etc. p. 4 s., avec détails sur le mode et l'*esprit* de la traduction, p. 89 s.). En réalité, tantôt ils suivent de près le texte, tantôt ils s'en écartent (Frankel, *Ueb. d. Einfl.*, 13 s., etc., etc.). Thiersch (*Diss.*, 6) remarque qu'ils ont souvent abandonné l'hébreu pour être plus près du grec : *ad communem Græcorum loquendi modum* (*ib.*, 39). Ils en usent avec le texte assez familièrement : Ἀμαλθείας κέρας Job, 42, 14, doit rendre קֶרֶן הַפּוּךְ, qui est un hébraïsme caractérisé (cf. Volck-Oettli, *Die poet. Hagiogr.*, Nördl.,

1. On a relevé aussi un *égyptisme*, jusqu'ici unique, dans le Κοινή, ὄνος ὑπὸ οἴνου, Deissm., Herz.³, 638, 43-5, Thumb, *Hellen.*, 124. V. dans Thumb 6, *Prinz.*, 248-9, la divination avec laquelle Wellhausen, *D. Ev. Matth.*, Berl. 1904 (14), rend παρῆλθεν par *vorgerückt* [non : *vorbei*], conformément au sens du g. mod. παρά.

1889, p. 100; B. Duhm, *Das B. Hiob*, Freib., 1897, p. 206); le fameux שְׁאוֹל est couramment rendu par ᾅδης (Frankel, *Vorst.*, 203[1]). Pour éviter la *monotonie*, ils varient bien des fois leurs expressions (Thiersch, *Diss.*, 32-5, où jolis exemples; v. *ib.*, 40 ἕως τοῦ οὐρανοῦ, pour עַד־לֵב הַשָּׁמַיִם[2]); cela devient ainsi une ἑλληνικωτέρα παράφρασις (*ib.*, 33). Thiersch a noté une certaine recherche poétique dans les *Cantica* du Pentateuque (*ib.*, 41). Parfois aussi leur vocabulaire est pauvre : λὶψ sert à quatre mots hébreux différents (E.J. Goodspeed, *Did Alex. infl. the nautical Lang. of St Luke?* Expositor, Aug., 1903, N. XLIV, 135). On sait, d'autre part (cf. Frankel, *Vorst.*, 8-9), que גֵּר, *advena* (cf. Muss-Arnolt, *op. cit.*, 61; Bochart, *Hierozoïc.*, I, 577 *a*, l. 49 s) est représenté tantôt par γειώρας Ex., 12, 19; 14, 1, Is., 14, 1, tantôt par προσήλυτος (cf. Schleusner, *op. cit.*, s. v.) Ex., 12, 48, 49, Lev., 19, 34, etc., aussi bien, comme on peut s'en convaincre, dans les passages où le sens est favorable (Lev., 19, 34; Ex., 14, 1), que dans ceux où il ne l'est pas (Ex., 12, 19). Le mot הֵין reste ἶν (Lev., 23, 13), mais il est décrit par χοῦς Lev., 19, 36. Enfin, n'oublions pas le mot le plus important : שבת, ἀνάπαυσις Ex., 23, 12 (où il faut certainement adopter la leçon de A αναπαυση = ἀναπαύσῃ = ἀναπαύσει = תִּשְׁבֹּת, 2e pers. de l'hébreu), Is., 37, 28 (cf. Lev, 25, 8), alors que nous avons σάββατα Ex., 31, 13 (*ib.*, 15, A σάββατον, qui se lit à partir des Rois, v. Hartung, *Sept. St.*, p. 15; H. a. R. *Conc.*, s. v.; cf. Th. Vogel, *Z. Ch d. L.*, 14, 2; Krenkel, *Jos. u. Luc.*, 105); nous trouvons même les deux à la fois Σάββατα ἀνάπαυσις Ex., 16, 23 (שַׁבָּתוֹן שַׁבַּת־קֹדֶשׁ; cf. Ex., 31, 15; 35, 2; Lev., 16, 31; 23, 3; 24, 39; 25, 4, 5; sur le sens primitif probable de l'hébreu, cf. H. Hirschfeld, *Journ. Roy. As. Soc.*, N. S., XXVIII (1896), 357; J. Meinhold, *S. u. W.* (cf. *Bibliographie*, p. 161 s.), 1-2, 12-13, et, en dernier lieu, ainsi que sur שַׁבָּתוֹן, J. Hehn, *Siebenz. u. Sabb. bei d. Babyl. u. i. A. T.*, Lpzg, 1907 (= *Leipz. Sem. St.*, II, 5), 93-4, cf. 98 s.). Ces divergences significatives prouvent pour le mieux que la traduction ne s'adressait point aux Ptolémées pour lesquels σάββατον et σάββατα demeuraient

1. *Ib.* je signale à Krumbacher μὴ καυχάσθω ὁ κυρτὸς ὡς ὁ ὀρθὸς (3 Reg. 21, 11), où Frankel suppose un proverbe grec. Je n'ai rien pu trouver de pareil ni dans Crusius, ni dans Politis, ni dans Hesseling-Warner, ni dans Βερέττας, ni dans Βενιζέλος, ni dans les *Mittelgr. Sprichw.*, 1903.

2. En réalité, ils n'ont pas osé rendre לֵב, *cœur*, *jusqu'au cœur du ciel*. Mais la même chose n'arrive-t-elle pas un peu dans nos dictionnaires modernes? Par exemple, dans le *Hebr. Wörterb.* de Siegfried-Stade, Lpzg, 1893, s. v., in f., N. 3, cette même locution (Deut., 4, 11) est ainsi rendue — ou commentée : *das Innerste einer Sache*, et non pas : *bis zum Herzen der Himmel*, qui serait compréhensible.

lettre close, mais bien à des Israélites de langue grecque, restés au courant des expressions rituelles et consacrées (Frankel, *Vorst.*, 8 9), qu'elle a donc été faite « sponte à Judæis in usum suorum populorum » (Hody, 97, cf. 175 ; v. Deissmann, *Bibl.st.*, 72 ; cf. S. Krauss, *Gr. u. lat. Lehnw. in Talm.*, 2 vol., 1898-9, I, p. 221 [1] ; sur σάββ. v. Thiersch, *Diss.*, 9, et *ib.*, 15 δίδραχμον = שְׁקֶל, ὀβολός, גֵּרָה, σίκλος, tandis que ἀμὴν et ἀλληλούϊα ne changent pas, Swete, *Intr.*, 324). En revanche, ils diront Ζωή pour Εὔα (= חַוָּה Gen., 3, 20) et ils auront une variété de trente expressions pour l'unique נָתַן (Thiersch, *Diss.*, 37) ; ils hellénisent volontiers les noms propres (*ib.*, 7 et 9) ; ils leur gardent aussi leur forme sémitique, Ἀδάμ, Κάϊν, Δαβίδ, etc. [2] ; ils procèdent de même avec les noms d'animaux (Frankel, *Vorst.*, 193 ; Hody, 205-17 ; Bochart, *Hieroz.*, t. III, p. 1-2 s. et *passim*). Le tétragramme flotte entre κύριος et ὁ ὤν (cf. Apoc., 1, 4 ὁ ἦν ! V. Frankel, *Vorst.*, 178, 179 s. ; W. R. Smith, *O. T. in Jew. Ch.*,

1. Swete, *Intr.*, 445 s., dit : « It is evident that Greek-speaking Jews, whose knowledge of Hebrew was probably acquired at Alexandria from teachers of very moderate attainments, possess no prescriptive right to act as guides to the meaning of obscure Hebrew words or sentences. » Nous ne savons pas sur quels faits précis l'auteur appuie cette assertion ; mais l'hypothèse est des plus heureuses et concilierait tout : des israélites de *langue grecque* auraient appris l'hébreu de professeurs plutôt médiocres et auraient ainsi procédé à la traduction.

2. Ces indéclinables hébraïques ont toujours été une gêne pour le grec qui aime à décliner. Μιχαήλ, savant, se dit constamment Μιχάλης, de même Μανόλης, etc. ; Μαρία déjà dans le N. T. à côté de Μαριάμ, cf. Bruder, *Conc.* ; pour le m. â., cf. Villehardouin, éd. N. de Wailly, *Lex.* 581 b (s. v. Sursac) : Kyr-sac ; Buchon, *L. de la Conq.*, I, 1845, 10, Quir Saqy = Κὺρ Σάκη, acc., gén. ou voc., forme essentiellement populaire, que ne nous ont point conservée les chronographes byzantins, avec la chute régulière de l'*i* interconsonantique atone (cf. J. P., *Rev. cr.*, 1887, 408) et la réduction des deux voy. contiguës semblables de Ἰσαὰκ en une seule (ci-dessus, p. 172, n. 3). C'est bien ce *Kyrsac* qui me paraît devoir figurer dans le texte de Villeh., au lieu de *Sursac* (admis par N. de W.) ; dans *Sursac* il y a une contamination, peut-être uniquement paléographique, à laquelle on ne voit pas clair, à cause de *sires, sire* — et pas *sir* à l'époque — entre *Kyr* = *sire* (?) et υ = u (cf. N. de W., 581 *b* Syrsac). Dans les deux cas, la chute de l'*i* final est due à la protonique romane. Dans *perpres* (Villeh., 639), il n'y a pas chute du ι (υ) grec de ὑπέρπυρα, mais encore une phonétique toute romane amenée par la protonique. On lit bien πέρπυρα Prodr. III, 80 (Du Cange, I, 1640, y lisait πέρπερα), Chron. Mor., éd. John Schmitt, Lond., 1904, 4482 (πέρπηρα), avec l'aphérèse (mais Prodr. VI, 66 ὑπέρπυρα). La forme populaire était πέρπερα, avec ι + ρ = ε + ρ (P. κ. M., III, 184 s. ; cf. Περαία, Schlatter, *Verk. Gr.*, 74 : voir N. Papadopoli, *Di alc. mon. Ven. p. Candia*, Ven., 1871 (cf. *Arch. ven.* t. II, P. II, p. 419), p. 5 *Perperus. Regni. Crete.* V. aussi D. C. latin (s. v. *Hyperperum*) *perpera, perperum* etc., toujours avec *e*, qui ne saurait être là pour un υ (= *i*). Le calembourg *pourpres, porpres* (Villeh., 639, v. l.) rend plus probable dans *Sursac* un calembourg semblable. — Pour la contamination entre *Sursac* et *Kyr-sac*, M. Paul Meyer me suggère fort à propos le génois *ser*, où nous n'avons plus les difficultés de *sire*. Ce serait là l'intermédiaire. V. d'autres détails dans notre mémoire *Efendi* (à paraître).

1907, 77 ; Swete, *Intr.*, 327 ; Dalman, *W. J.*, 146 s., 149 s. ; Jacob, *Im N. G.*, 164, etc., etc.) [1].

Il suffit d'ailleurs de comparer la Septante à la version d'Aquila, pour voir de quel côté il convient de chercher l'attachement scrupuleux à la lettre et les véritables hébraïsmes. La Septante dit simplement : 'Εν ἀρχῇ ἐποίησεν [Plüschke, ap. Thiersch, *Diss.*, 38, a voulu, d'après ἐπ., rétablir dans l'hébreu עָשָׂה, ποιῶ au lieu de בָּרָא ; cf. sur ἐπ. Richard Simon, 213 *b* ; Siegfried, *Philo v. Alex.*, Iéna, 1875, 233 ; Holzinger, *Gen.*, Freib., 1898, p. 2 ; cf d'ailleurs Μία γελιδὼν ἔαρ οὐ κτίζει (= ποιεῖ, κάνει), dans Krumbacher, *Mitt. gr. Spr.w.*, p. 103] ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Aquila : 'Εν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν (אֵת) τὸν οὐρανὸν (καὶ) σὺν τὴν γῆν (Field, *Hex.*, I, p. 7 ; v. *ib.*, XXI-XXIV ; Thiersch, *Diss.*, 40, etc., etc.). Encore pourrait-on soutenir qu'Aquila lui-même n'est pas très strict, puisqu'il rend par le sing. οὐρανὸν le pluriel הַשָּׁמַיִם du texte, tout comme la Septante, qui connaît aussi οὐρανούς (v. H a. R., *Conc.*, s. v. ; cf. Schilling, *Comm.*, 97 ; Adrian., Εἰσ., p. 94, § 72 ; A. Merx, *Deutsche Litter.z.*, XIX (1898), 990), ce en quoi elle innove d'après l'hébreu, car le grec classique ignore ce pluriel (v. le *Thes.*, d'H. E. s. v). Nous sommes surpris que Korsunski n'en ait pas tiré avantage (p. 469 s.). Cremer lui-même (s. v., 698-9) n'insiste pas trop, contrairement à ses habitudes.

On voit donc que les choses se passent assez naturellement et il n'est aucun besoin, pour expliquer bien des particularités de la Septante, de recourir, comme le font, sans hésiter, Rothe et Cremer, à une langue qui serait propre à l'esprit saint (cf. Cremer, p. VII ; Deissm., Herzog³, 635, 1-13 ; Thumb, *Hellen.*, 181 ; *Prinz.*, 253). Un peu de philologie et beaucoup de grec moderne nous mettent dans la juste voie [2].

***

1. Sur les préoccupations qu'avaient les traducteurs d'éviter l'anthropomorphisme, ce qui faussait souvent leur traduction, v. Frankel, *Vorst.*, 172 s., 177 s., etc. ; Swete, *Intr.*, 327, cf. 53, etc., etc.

2. Thumb (*A. f. P.f.*, III (1906), 460, *Prinz.*, 248) dit avec raison que Pallis, par le seul fait qu'il sait le grec moderne de naissance, peut souvent, à côté de conjectures un peu risquées, résoudre, naturellement, bien des problèmes de critique verbale du N. T. (voir les échantillons ib. et parcourir la suggestive brochure *A few notes* de l'auteur — bibliographie ci-dessus, p. 161 s. ; cf. J. P., *R. d. Et. gr.*, XVII (1904), 388-9). Pallis, à son tour, me signale l'article de Jannaris sur le λόγος du quatrième Evangile (1, 1), cité dans notre bibliographie. Pour Pallis (oralement), ce fameux λόγος serait un simple titre honorifique (cf. Jann., p. 13), qui s'expliquerait par le moderne τοῦ λόγου σου, τ. λ. του, etc., équivalent de *votre Grâce*, « your... Honour » (points

Nous examinons les faits avec impartialité. Bien des hébraïsmes sont des fables. Il n'en est pas moins vrai, cependant que des hébraïsmes caractérisés, indiscutables, se manifestent dans la Septante ; d'autres se dérobent sans doute et ne se laissent point saisir avec facilité. Mais, de toutes façons, il nous semble que M. Deissmann est allé trop loin dans le sens négatif et ses adeptes ou élèves ont, en général, exagéré. Moulton (*Gr.*, 13) ne consent plus à voir que ça et là, dans la Septante, un « translation Greek » ; Helbing (p. IV) considère la question comme écartée, et quant à Witkowski (*Ber.*, 164), il range tranquillement la Septante parmi les « reinsten Quellen der Umgangssprache », sans en donner, d'ailleurs, la moindre preuve. Zwaan est aussi trop affirmatif (p. 12). Au surplus, il ne suffit pas d'accorder que le prétendu *Jüdengriechisch* doit être simplement attribué à une méthode défectueuse de traduction (Deissm., Herzog[3], 638, 14-15 ; rappr. Thiersch, *Diss.*, 6, qui loue, au contraire, les qualités des traducteurs). Il ne suffit pas, comme Thumb le fait à maintes reprises (*Hellen.*, 121 et *passim*), de rejeter sur un « Uebersetzergriechisch » le peu d'hébraïsmes, selon ces Messieurs, qui resteraient encore à élucider. Il y a, dans cette question, plus et autre chose que cela. Et d'abord, n'eussions-nous affaire qu'à des hébraïsmes de traduction, encore faudrait-il les relever soigneusement et les préciser. Mais, qu'on me permette de le dire franchement, la question, telle qu'elle est posée, me paraît éminemment oiseuse. De quoi s'agit-il, en somme ? Il s'agit de savoir s'il a oui ou non existé un idiome judéo-grec. Or, le seul et unique monument de ce judéo-grec est la Septante, car, d'après les conceptions en cours, le judéo-grec des écrits du N. T. ne serait qu'une émanation de celui-là et se confondrait avec lui (v., entre autres, Viteau, *R. de Ph.*, XVIII, 1 s. ; ci-dessus, p. 174 ; cf. Swete, *Intr.*, 300-1, à propos d'orthographe, etc., etc.). Ce document unique est pourtant une traduction. Dès lors, il nous semble que le débat disparaît et que l'intérêt capital est de savoir jusqu'à quel

d'appui et usages dans le N. T. chez Jann., 15 et *ib.*, n. 1). Le passage reviendrait donc à dire : *Au commencement, il y avait Lui*, etc. Ce serait peut-être aller un peu loin. Λόγος dans le N. T. est la traduction de l'araméen *memra* [מֵאמַר] (Jann., 15). Il y a donc peut-être là quelque influence sémasiologique de שֵׁם : *nommer* les choses, équivaut à leur *donner une existence individuelle*, à les *créer* (cf. Jacob, *Im. N. G.*, 6-7 ; rappr. Jann. 21 ; v. Gen. 1, 5 s. etc.) ; le λόγος serait donc ici non pas seulement « the utterance » (Jann., 24), mais le πλάστης ou ποιητής (cf. בָּרָא). Je note que cette idée de שֵׁם, *nomen*, synonyme *d'existence*, fréquente, d'ailleurs, se retrouve, légèrement poétisée, dans Gœthe, v. *Gœth. Werke*, Stuttgart, I, 1866, *Euphrosyne*, p. 224 [v. 27 s.] : *Schatten vom Namen getrennt.*

point ce grec traduit est un document de valeur dans une histoire de la langue grecque. Il y aurait alors à se demander si, d'une façon générale, une traduction peut valoir un texte qui n'en serait pas une (cf. *Et. ng.*, XXXIV). Dans l'espèce, nous avons un terme de comparaison de tout premier ordre, auquel on n'a point pensé : la traduction du Pentateuque de 1547 en grec moderne, publiée par Hesseling (v. *Bibliographie*, p. 161 s. ; cf. L. Belléli, *R. d. Et. gr.*, III, (1890), 289-308 ; *R. d. Ét. j.*, XXII (1891), 250-263). Cette traduction est faite, non point d'après la Septante, dont elle n'offre aucune trace, mais directement sur l'hébreu. Les hébraïsmes y abondent : φωνὴ αἵματα (Hesseling, VII[1] ; Belléli, *R. E. G.*, 304, v. 20), πατέρας ὅλα τὰ παιδιὰ (Belléli, *R. E. J.*, 261 ; l'auteur hésite à tort, *ib.*, 262), μέρες θλίψη (Hess., *ib.*), sont des états construits, avec, toutefois, un appui dans les constructions ποτήρι νερό, *un verre d'eau*, μαθήματα μουσικὴ (Ταξίδι[2], 195), etc. (v. aussi Bell., *R. E. G.*, 307, v. 10) ; mais φ. αἵ. ne se comprendrait guère et l'on ne dira μέρες θλίψη, qu'en tournant par εἶχα πολλὲς μέρες θλίψη, où θλίψη est soutenu par εἶχα, ou bien, dans une phrase telle que : Καλέ, τί λές ; Μέρες καὶ μέρες θλίψη, la même syntaxe est sous-entendue, j'aimerais à dire, *sous-sentie ;* ἀκουσμὸ νὰ ἀκούσετε (Hess., VIII) est de même ordre que ἀκοῇ ἀκούσῃς Ex., 15, 26 (שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע; cf. Korsunski, 484) ; προικιμὸ νὰ προικώσῃ (Hess., *ib.*), φαγωμὸ νὰ φᾷς (Bell , *R. E. G.*, 291, 306, v. 4 ; écr. φάς, de φάγῃς = φάϊς = φάς), empiètent encore plus vivement sur la syntaxe ; ἔκοψεν... διαθήκη, Gen., 15, 18 (Hess., *ib.*) est calqué sur כָּרַת... בְּרִית (cf. Strack, *Gen.*, Münch., 1905, p. 60 et p. 28 *ad* Gen., 6, 18) ne relève, il est vrai, que du vocabulaire, mais τοῦ εἰπεῖ, qui suit, n'est autre chose que לֵאמֹר (εἰς ou σὲ εἰπεῖ eût été encore plus rigoureux) et touche à la morphologie elle-même, car, certainement, il n'y avait plus d'infinitifs, même ainsi déclinés, au XVIe s. D'autres infinitifs de ce genre ont été signalés par Belléli (*R. E. G.*, 303, v. 14 ; 307, v. 7). La construction ἦτον ὁ Ἄβελ βόσκει Gen., 4, 2 (Bell., *ib.*, 291), est un hébraïsme évident (cf. ἐγένετο Ἄβελ ποιμήν, Sept., *ib.*) et identique à ἐγένετο... ἤνεγκε Κάϊν (Gen., 4, 3 ; v. Dalman, *W. J.*, 25 ; cf. γίνεται κατακεῖσθαι Marc 2, 15, Swete, éd. citée, *ib.* ; 4, 4 ἐγένετο... ἔπεσεν ; Pallis, p. 91 : συνέβη [pour συνέβηκε]

1. Hess., VII, ὅς invariable, rapproché, *ib.*, de אֲשֶׁר, n'est pas précisément pour moi un hébraïsme ; ὅς est déjà une forme savante au XVIe s. et l'on ne sait plus comment s'en servir (*Essais*, II, XLIII s.). Belléli, *R. E. G.*, III, 290-1, n'est pas exact ; mieux *R. E. J.*, 262, où il constate ce même ὅς indéclinable dans la version grecque de *Jonas* (XIIe ou XIIIe s., v. *Essais*, I, 216). Le cas de ὅς est distinct de celui de αὐτοῦ, ci-dessus, p. 182 ; mais voir *ib.*, n. 3. Il est aussi possible que le ὅς de 1547 s'appuie d'une façon quelconque, par tradition écrite ou autrement, sur les ὅς du *Jonas*.

...ἔπεσε). Belléli nous indique encore ἂς ἦναι (écr. εἶναι[1] χωρίζει *R. E. G.*, 303, v. 6), γιὰ ἐτούτη (290, v. *ib.*), δὲν καλό, qui est très bien vu (305, v. 18 ; cf. *ib.*, v. 10, v. 19), τοῦ κάθεται (308, v. 20), lequel est une atteinte à la langue elle-même ; ajoutons l'étrange et problématique ὅλο τὸ χτῆνο (Gen., 3, 14, *ib.*). Quant à τὸ περιβόλι τῆς παράδεισος νὰ τὴν δουλεύγῃ (*ib.*, 305, v. 15), il peut être écarté, et ἀνὴρ ἀνὴρ (Hess., VIII) s'explique tout autrement (v. ci-dessus, 183 s.), avec cette différence que ἀνὴρ ne représente plus ici qu'une déclinaison périmée[2].

Ces hébraïsmes incontestables et importants résultent du fait même de la traduction, car, par ailleurs, les traducteurs savent bien la langue de leur temps (Hess., VII ; Belléli, *R. E. G.*, 289 ; *R. E. J.*, 262). Il faudra bien cependant exclure ces hébraïsmes d'une grammaire du grec médiéval, comme il faut, pour les mêmes raisons, supprimer d'une histoire du grec hellénistique ou de la Κοινή[3], les latinismes aujourd'hui démontrés des sénatus-consultes (v. Foucart, *Rapport*, 1872, p. 8, 35 de l'*Extrait ; S. C. de Thisbé*, 1875, p. 10 ; J. P., *Et. ng.*, 159 s.) ; l'omission de l'article dans certains cas (Viereck, *S. gr.*, p. 60, § 1 ; cf. 61, § 3 πρὸ τούτου χρόνου, etc.), les datifs absolus (*ib.*, 62 ; E. Egger, *Mém. Soc. Ling.*, I (1868), 9 ; Cousin et Deschamps, *S. C. de Panamara* (39 a. C.)

1. *Rev. des Ét gr.*, X (1897), 398 *a*, M. Th. Reinach, qui recommande pour le gr. mod. « l'orthographe phonétique (*cum grano salis*) » et même « l'alphabet latin... beaucoup mieux approprié à son système phonétique », dit que la graphie εἶναι, 3e pers. s. pr. ind., donnera « infailliblement » aux élèves l'idée que le gr. mod. est du « petit nègre ». Je ne saisis pas bien le sel de cette remarque.

2. Belléli, *R. E. J.*, *l. l.*, p. 253, mentionne une traduction crétoise (ms de La Canée) où הָעִיר הַגְּדוֹלָה, Jon. [1, 2, avec l'article] est rendu par κάστρο (neutre) μεγάλη (fém.), à cause du fém. hébreu. C'est l'Aquila moderne. Belléli fait observer que le traducteur du Pentateuque abjure cette littéralité excessive. Celui-ci a même de jolies expressions bien grecques : λιανόβροχο, *pluie fine*, χοντρόβροχο, *grosse pluie* (*ib.*, 256). Néanmoins, Belléli a raison d'appuyer sur les hébraïsmes syntaxiques (p. 258). Les réserves qui suivent sont moins bonnes ; Belléli, dans ses deux articles (*R. E. G.* et *R. E. J.*), était encore un peu neuf en matière de grammaire moderne (sa bibliographie est nulle sur ce point) ; p. e. dans κρασὶ τοῦ συγκέρασμά του (*ib.*, 261, 3), il n'y a aucun besoin de croire que la syllabe του est tombée à cause du του suivant et il n'y a pas là non plus d'état construit, car le gén. en -μα des noms en -μα (τοῦ πάπλωμα, etc.) existe aujourd'hui à C.P. — Sur cette version, v. R. Simon, 308 : « elles (la version grecque et la version espagnole) sont fort à la lettre... elles suivent presque mot pour mot le Texte-Hébreu ; ce qui les rend quelquefois barbares et peu intelligibles » ; sur l'éd. même de 1547, *ib.* ; Legrand, *Bibliogr. Hellén.*, II, 1885, 159 ; Hesseling, *op. cit.*, I, et corriger d'après Hess., p. 1, la transcription de Legrand (p. 160).

3. A moins qu'on ne préfère — ce qui revient au même — faire de ce grec spécial une nouvelle subdivision de la Κοινή. On n'est complètement d'accord aujourd'hui ni sur les dates ni sur les caractères de la Κοινὴ ancienne. Nous pensons qu'il convient surtout de distinguer ; nous étudions, dans un travail en cours, ce sujet plus en détail.

B. C. H., XI (1887), 233 ; G. Unger, *Zu Jos.*, Sitz.b. d. philos.-philol. u. hist. Cl. d. k. b. Ak. d. W., 1895, 588, 1), tant d'autres idiotismes troublants (v. Viereck, 60-70) ne sauraient passer pour du grec. On pourrait suivre, en quelque sorte, pas à pas, mot pour mot, ce latin hellénisé dans le monument d'Ancyre (cf. Cagnat-Peltier, *Res gestæ d. Aug.*, Paris, 1886). Peut-être Polybe lui-même n'est-il pas exempt de quelques latinismes (Viereck, 68 ; rappr. *Et. ng.*, LXXVI, où Pol. n'aurait pas reculé devant στουππίου) ; Blass croit même reconnaître un latinisme de syntaxe dans Luc, 7, 4, cf. *Theol. Liter.z.*, XIX, 1894, N. 13, 338 (pour les mots *latins* chez cet apôtre, v. Th. Vogel, *Z. Ch. d. L.*, 14). Pour des motifs analogues, nous devrons suspecter l'inscription de Silko (v. Letronne, *Œuvr. Ch.*, I, 1, 1881, 17, 21, etc. ; R. Lepsius, *Hermes*, X (1875), 133 s., 139 s., mais tous les *coptismes* n'y sont point sûrs). Si, d'autre part, nous faisions une histoire du latin, sans parler même de toute traduction immédiate ou démontrée telle, les hellénismes, quelque épineuse que soit ici la question, ne sauraient entrer en ligne de compte. Parcourons l'*Étude* de Brenous ; nous y trouverons, avec toute la discussion critique que provoquent les différents passages, des hellénismes qui ne laissent point de doute : *Hyblæis apibus florem depasta salicti* (p. 169), *scribuntur aquæ potoribus* (*ib.*), *vinctus... manus* (Prop., p. 251 ; etc., etc.), *occurrunt praeripere* (Lucr., 275, etc., etc.), *dare* avec l'infinitif (p. 281), *sensit delapsus* (333-6, etc., etc. ; v. p. 439 s.). Nous y rencontrons jusqu'à des hellénismes morphologiques (*Hesperos, Cyclopa*, p. 80 ; cf. Michel Psichari, *Ind. rais. d. l. myth. d'Hor.*, Paris, 1904, 12, 28, etc.), hellénismes purement littéraires d'ailleurs, sur lesquels nous renseigne consciencieusement Cottino (*La fless.*, etc., v. notre *Bibliogr.*) pour Virgile, avec les controverses qui s'y rattachent (p. 40 s.) : *craterēs, heroēs, Arcadēs* (p. 32), *Arcadās* (p. 33), avec l'*e* ou l'*a* des désinences, bref comme en grec. Cottino rappelle fort à propos (p. 52, 1) le *Graece loqui in sermone latino* des Tusculanes. Cela passait dans la conversation (v. p. 68 sur ce qu'on peut appeler la langue des *salons* à Rome). Observons du même coup que Virgile, dans les noms de plantes, même là où il innove, suit la déclinaison natale (cf. Consoli, *Neol. bot.* (v. notre *Bibliogr.*), p. 9, 15, 93, 97, 103, 104, 121, 123, 130, surtout 100 et 129, 1 ; cf. *Flora Virgiliana*, dans le *P. Virg. M.*, de Lemaire, Paris, 1822, t. VIII, *in f.*, p. IX s.). Pareillement, la Septante laisse quelquefois les noms propres intacts, tandis qu'elle décline les noms communs, sauf exceptions très rares (v. ci-dessus, 191).

Nous recommandons, dans le débat qui nous occupe, la lecture

de l'excellente *Introduction* de Brenous. Sans vouloir entrer ici dans la vaste et presque universelle bibliographie du sujet, nous rappelons simplement quelques faits que Brenous met très bien en lumière : l'influence syntaxique de l'anglais sur le français (p. 9), des anglicismes même chez V. Hugo (p. 29), des germanismes en français (p. 9), des gallicismes en allemand (p. 10), dont Gœthe et Schiller ne sont point exempts. Moulton (*Gr.*, p. 13) note quelques curieux gallicismes en anglais. Je citerais ici volontiers la langue savante en Grèce, farcie de xénismes (cf. J. P., Τὸ ταξίδι μου², 66-69 : ἡ λύσις ἐγγίζει — cf. Ἑ. κ. Μ., III, 342 — ἐν δεδομένῃ τινὶ στιγμῇ, etc., etc.), si ce n'étaient là des xénismes livresques ; mais, dans le grec parlé, παίρνω λουτρό, au lieu de κάνω λ., παίρνω τὸ τραῖνο, au lieu de μὲ παίρνει τὸ τραῖνο, comme τὴν πῆρε τὸ καράβι (cf. Ἑ. κ. Μ., I, 180 1) sont entrés dans la langue, ainsi que j'ai pu m'en convaincre. Brenous (p. 22, n. 2) note, d'après M. Bonnet, l'exemple d'un Alsacien, sachant peu d'allemand et qui, néanmoins, accuse des germanismes (cf. p. 28, n. 3). L'influence peut ainsi s'exercer même indirectement (p. 24). Je n'ai pas besoin de signaler aux spécialistes le *Slawo-deutsches* de H. Schuchardt (Graz, 1884). Les observations de Brenous pourraient s'appliquer aussi bien aux latinismes dans le droit byzantin (*Et. ng.*, 159 s.) ou à saint Jérôme (Brenous, 80, 2 ; v. M. Bonnet, *Le lat. de Grég. de Tours,* Paris, 1890, p. 490, n. 4 in f. ; Goelzer, *Lat. de St Jér.*, Paris, 1884, p. 323, hébraïsmes). Thumb lui-même (*Prinz.*, 247) cite « *contra* γῆς, *contrahente* σοῦ », d'après le livre très utile d'Audollent (*Defix. tab.*, Paris, 1904 ; ajoutez J. P., *Et. ng., Mots lat. dans Théoph.,* 159 s., v. p. 168, et, aujourd'hui le joli travail de L. Hahn, *Romanismus u. Hellen.*, Lpzg, 1907 = *Philol.,* Suppl.b. X, 4, p. 696). Dans le cas qui nous occupe, il s'agit de quelque chose de plus précis encore, il s'agit de traduction (sur les xénismes des traducteurs, v. Brenous, p. 30 ; cf. sur le grec et le latin, p. 45, p. 64). N'oublions pas davantage que nous parlons d'influences syntaxiques, ce qui est tout à fait dans la règle, la pensée étant mobile et modifiable, tandis que les organes de la parole ne le sont guère. Il résulte donc clairement de cet ensemble de réflexions qu'il pourrait y avoir, dans la Septante, même des hébraïsmes vivants, des hébraïsmes passés dans le grec du traducteur et faisant partie de sa langue — comme nous espérons le démontrer au moins pour un cas — sans que les linguistes de profession aient besoin de s'insurger pour cela.

La vérité est que la Septante a sa part, sa très grande part d'hébraïsmes. Deissmann va jusqu'à concéder (Herzog³, 638, 23-31) que des sémitismes livresques peuvent être quelquefois entrés dans

l'usage, et J. Weiss (*Theol. St. u. Kr.*, 1896, p. 33, cité *ib.*) parle d'une décoloration (*Abfärben*) sur la langue religieuse de certaines tournures de la Septante. Que la langue de l'Église influe sur le langage courant, le fait n'est pas contestable (v. J. P., Ἑρ. κ. Μ., II, 1903, p. 24 s. de curieux exemples pour le gr. mod.). Mais Deissmann et J. Weiss (v. *ibid.*) pensent surtout au vocabulaire. Il n'y a pas que cela, et ce n'est pas assez non plus, à notre sens, que de ne pas exclure de notre texte la possibilité de quelques sémitismes (Thumb, *Prinz.*, 254). Il convient de les affirmer plus positivement. Et tout d'abord, d'une façon générale, on peut dire que la Septante est une traduction, si ce n'est toujours servile, du moins toujours, surtout pour le Pentateuque, étrangement fidèle [1]. La preuve empirique de cette fidélité outrée est que, pour le débutant, la Septante constitue, dans la grande majorité des cas, une *juxta* de tout repos [2]. Et ce n'est pas seulement la syntaxe, ce n'est pas l'ordre des mots seulement qui suit l'hébreu ; le style lui-même est perpétuellement contaminé. Le style n'est pas grec. Que l'on prenne un verset de la Genèse, par exemple, I, 11 et 12 ou même tout le chapitre I ; que l'on compare la physionomie de ce morceau avec un document papyrologique quelconque, une lettre familière, celle qui est donnée dans les *Essais*, II, 143 (= Pap. Lond. I, N. XIX ; v. *Essais*, I, 168, et Pap. Lup. = *Not. et extr.*, XVIII, Nos 18, 18 *bis*, cf. *ib.*, N. 21, p. 241), ou le fragment cité par Zwaan (*Synt.*, 20), ou, mieux encore, une des lettres de l'époque des Lagides dans le choix de Witkowski (*Epist. priv. gr.*, Lpzg, 1906, p. 3, etc., etc.) ; on verra que les deux grecs

1. Un des exemples donnés par Swete (*Intr.*, 323), Gen. 1, 4 (בֵּין ... הַבֹּקֶר) ἀνὰ μέσον, n'est pas des plus probants ; ils ne mettent, en réalité, qu'un seul ἀνὰ μέσον pour בֵּין ... לַמָּיִם *ib.*, 6, et ne rendent donc pas לְ, comme fait Aquila : μεταξὺ ὑδάτων εἰς ὕδατα.

2. Cela ne signifie point que nous n'aurions pas besoin, en France, d'une traduction juxta-linéaire, ne fût-ce que de la Genèse, sur le modèle d'excellentes petites éditions anglaises de ce genre (Tregelles, *Hebr. read. less.*, Lond., 1906, et, du même, *Heads of Hebr. gramm.*, Lond., 1905 — choix de morceaux avec trad. *interlinéaire* dans les deux et lexique dans le second ouvrage). Le *Guide du trad. du Pent.*, de S. Klein, éd. II, Colmar [1852], *La Genèse*, ne peut plus servir ; outre que le plan est un peu confus, les renvois sont faits à une grammaire dont personne ne se sert plus aujourd'hui. M. Salomon Reinach a eu l'obligeance de me communiquer une juxta faite par lui-même pour les sept premiers chapitres de la Genèse, avec un commentaire grammatical au bas des pages ; il m'a même autorisé à la publier. J'ai quelque lieu d'espérer que j'arriverai à reprendre cette juxta avec la collaboration de deux de mes élèves de l'Ecole des Hautes Etudes et les conseils de mon collègue et ami Mayer Lambert. Les débutants sont souvent arrêtés par le manque de livres de ce genre, et il y aurait, du fait de ces manuels, quelque encouragement donné aux études hébraïques en France,

sont d'essence toute différente. Je sais bien que nous parlons du style. Mais le style, c'est le mouvement de la pensée et cela est essentiel ; ça l'est, non pas uniquement pour la syntaxe ; ça l'est aussi pour le fond. Du moment que l'on pense étranger, la porte est ouverte à tous les xénismes. La langue puriste moderne nous donne ici, encore une fois, un excellent point de comparaison. Le vocabulaire y est souvent obscur, précisément parce qu'il est imité, parfois gauchement (cf. un exemple topique, 'P. κ. M., III, 38-9). Il y a plus. La langue savante affecte aujourd'hui, et, à bien y réfléchir, c'est toujours par purisme, de ne point *altérer* la désinence des noms propres étrangers : elle dira donc : ὁ Γέτε ou Γκέτε — Gœthe — ὁ Κάντ, alors que le souvenir du ς des nominatifs masculins est demeuré vivace en grec *vulgaire* et qu'un Grec du peuple, entendant Γκέτε, en fera instinctivement Γκέτες[1] ; Pallis et Marcheti, dans leur traduction du premier livre de la *Raison pure* (Κάντ. Κριτικῆς τοῦ ἄδολου λογισμοῦ μέρος πρῶτο, Liverpool, 1904), se sont laissé sans doute entraîner par le canon puriste, car le sentiment moderne eût décliné Κάντης, etc.[2]. De Γέτε, on en vient aisément à l'indéclinable ὁ ρεπόρτερ, οἱ ρεπόρτερ, qui se lisent couramment dans les journaux *bien écrits*. Ainsi, la morphologie est entraînée. C'est de ce biais, croyons-nous, qu'il faut juger, *mutatis mutandis*, les noms propres ou noms communs, comme ἴν, restés sans déclinaison dans la Septante[3].

Cet ensemble de considérations élémentaires nous incline déjà à estimer que, comme document linguistique, la Septante ne vaut pas les papyrus. Mais nous avons des exemples d'hébraïsmes qui

1. J'avais donné quelques lettres de recommandation pour Athènes à un de mes élèves de l'Ecole des Langues orientales, qui se nommait *Barnabé*. Dans les milieux cultivés d'Athènes, en causant, on ne l'appelait jamais autrement que ὁ Μπαρναμπές.

2. Κάντιος, qui se rencontre, est fait pour éviter Κάντης, qui ne paraît pas assez noble. — P. 191, 2, ci-dessus, aj. Κάης, Palamas, Γράμματα, II, 1907, 35 ; 'P. κ. M., III, 101, 1.

3. Il convient de remarquer, à cet endroit, que les noms propres égyptiens sont précisés d'ordinaire et que telle est la pluralité des cas (cf. W. Spiegelberg, *Æg. u. gr. Eigenn. aus Mumienet. d. röm. Kaiserz.*, Lpzg, 1901, p. VI ; cf. Ψῦχις Ἀμεννεύς, Φεῦϊχις, Grenfell a. Hunt, *The Hibeh Pap.*, I, Lond. 1906, p. 297, l. 11, 13, 21, etc., etc. ; on n'a qu'à parcourir les différents recueils). Mais ici il faut s'expliquer. Il est évident qu'un nom propre étranger ne s'assimile pas immédiatement à une grammaire indigène, puisque l'indigène le recueille d'abord, ne fut-ce que par l'oreille, sous sa forme étrangère. Donc, il peut se produire des hésitations et la forme étrangère peut, dans la vie quotidienne, se dire et même s'écrire. Seulement, la situation des traducteurs de la Bible hébraïque est différente ; ce n'est point pour les besoins journaliers de la vie qu'ils traduisent les noms propres ; ils travaillent, ils réfléchissent ; quelquefois aussi, nous le savons, ils sont embarrassés. Il n'en est pas moins vrai que c'est là une œuvre plus consciente que la transcription, telle quelle, dans les papyrus, d'un nom égyptien, qui vient souvent sous la plume pour la première fois.

sont des plus précis. Dès lors, pour nous en tenir au point de vue auquel nous nous sommes placés dès le début, nous devrons exiler ces hébraïsmes d'une histoire de la langue grecque. En voici quelques-uns, car, dans ces quelques pages, nous voulons moins épuiser la matière qu'indiquer une méthode, si cette ambition nous est permise. Nous insistons d'autant moins que nous avons hâte d'arriver aux exemples restés inaperçus jusqu'ici. Personne ne contestera que les nombreux ἐγένετο sans καὶ les reliant au verbe qui suit (cf. Gen., 4, 3 ἐγένετο... ἤνεγκε; v. ci-dessus, 194, etc., etc.) sont des hébraïsmes tout crus (v. Viteau, *Et. II*, 81 s., 83-4; cf. 85, § 106, 10-20; Allen, *Expos.*, June, 1900, 438; Pallis, Lc, 24, 4, p. 210, traduit scrupuleusement Καὶ συνέβη... νά διὸ ἄντρες πρόβαλαν ὀμπρός τους; mais cela n'est nullement grec); des locutions telles que ἰδὼν ἴδον, ἀποστροφῇ ἀποστρέψω (Swete, *Intr.*, 308) διδοὺς δώσω (*ib.*, 338), qui, strictement parlant, n'ont rien de grec, introduisent dans la langue des tournures étrangères (v. Thumb, *Hell.*, 132; Blass, *Gr.*², 245; Viteau, *Et. II*, 217, dans le même sens), bien que, à la rigueur, ces tours nouveaux puissent se réduire encore à une question de vocabulaire; ἐκ χειρὸς (= מִיַּד Gen., 9, 5) est avec raison suspecté par Viteau (*Dict. Vig.*, 319; le cas signalé par Thumb, *Prinz.*, 252, est différent); dans ὁ μέγας ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ Lev., 21, 10 (Swete, *Intr.*, 308), si ἀπὸ est grec (v. ci-dessus, p. 185), ὁ μέγας, positif au lieu du comparatif, est la copie de הַגָּדוֹל; ἀφίκεσθαι ἕως πρός τινα (Sw., *Intr.*, 323) n'est pas catholique; καὶ ἐγένετο αὐτῶν πορευομένων ἐπορεύοντο καὶ ἐλάλουν 4 Reg., 2, 11 (Swete, *Intr.*, 335) ne saurait être grec à aucun titre (cf. ἦν διδάσκων etc., Allen, *Expos.*, June, 1900, 438); ἐγώ εἰμι καθίσομαι (Swete, *Intr.*, 308; cf. *ib.*, 317, Blass, *Gr.*², 198) ne peut se défendre (ῥῆμα... λέγων, φωνὴ... λέγοντες, cités *ib.*, 308, et mille autres, appartiennent à une tout autre catégorie de phénomènes que nous étudions dans un très long travail; cf. Ἑ. κ. Μ., III, 340, à propos du αἵτινες... καταλαβόντες de Hatzidakis); ἐδίψησέ σοι ἡ ψυχή μου, ποσαπλῶς σοι ἡ σάρξ μου Ps. 62, 2 (Viteau, *Et. II*, 161) ne signifient rien en grec; il n'y a là que des imitations de l'éternel כִּ. C'est aussi une très juste remarque de M. l'abbé Viteau, que la fréquence des adjectifs verbaux en — τὸς dans la Septante et le N. T., en regard du petit nombre de — τέος, tient à un usage purement hébraïque (*R. de Ph.*, XVIII, 40). Observons toutefois que — τὸς est resté en grec moderne, tandis que — τέος a disparu complètement[1].

1. On ne peut s'empêcher, en relevant ces différents hébraïsmes, de songer encore une fois à quel point un des principaux obstacles à la diffusion du christianisme dans les

J'arrive maintenant, dans ce même ordre d'idées, à un hébraïsme qui, à la lecture, m'avait frappé tout de suite, que, depuis, j'ai, il est vrai, retrouvé signalé ailleurs (Thumb, *Hellen.*, 131 ; Blass, *Gr.*², 85 ; Viteau, *Et. II*, 209), mais dont, il me semble, on n'a pas fait suffisamment ressortir la valeur : καὶ οἱ δύο ἔσονται εἰς σάρκα μίαν Gen., 2, 24. L'hébreu construit ici comme le latin : *hoc erit mihi bono*, et εἰς n'a aucune autre fonction que de rendre la préposition hébraïque לְ (וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד) ; de même, Gen., 2, 7 (Viteau, *l. l.*) καὶ ἐγένετο... εἰς ψυχὴν ζῶσαν (לְנֶפֶשׁ חַיָּה... וַיְהִי, Ruth, 1, 11 (Viteau, *Dict. Vig.*, 319), ἔσονται ὑμῖν εἰς ἄνδρας (cf. « euch zu Männern würden », Volck-Œttli, *Die poet. Hagiogr.*, Nördl., 1889, 218 ; εἰς πατέρα, biblique dans *Br. an d. Hebr.*, Blass, p. 11, etc., etc.). Voici maintenant l'exemple le plus remarquable : 2 Reg., 7, 8 τοῦ εἶναί σε εἰς ἡγούμενον ἐπὶ τὸν λαόν μου = (II Sam., 7, 8) לִהְיוֹת נָגִיד עַל־עַמִּי, c'est-à-dire que le subst. en hébreu n'est point ici précédé de לְ et que le לְ du verbe est déjà rendu par le τοῦ de εἶναι ; en d'autres termes, le traducteur tire ce εἰς et sa construction de lui-même (v. d'autres exemples identiques, Viteau, *Et. II*, 210 *d*, cf. *c* et, *ib.*, § 267). Pour nous, cet hébraïsme fait partie de la langue de l'auteur. M. Viteau (*Et. II*, § 267) y verrait, lui, une sorte d'hébraïsme d'entraînement,

hautes classes si raffinées, si cultivées du Ier et du IIe s. et plus tard aussi, ce fut la *langue* du N. T. Les hébraïsmes n'étaient point nécessaires pour effaroucher ces fins lettrés ; quand ils lisaient (cf. Norden, II, 520 s.) ou entendaient dire : ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς Jo. 1, 18 (cf. ci-dessus ὁ ἦν, part. passé), οὐκ ἔχετε διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς· αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε, διότι κακῶς αἰτεῖσθε Iac. ep., 4, 2-3, l'actif et le moyen mêlés, μακάριος ἄνθρωπος ὃς εὗρε σοφίαν Prov. 3, 13, τεσσεράκοντα, νικοῦντι, παραδοῖ du N. T. (Viteau, *Et. I*, XIX), bien plus, quand ils apprenaient le nom des adeptes de la foi nouvelle, χριστιανοί, où le suffixe -ανός est latin, ils devaient croire à coup sûr que la Grèce ancienne s'écroulait, que la patrie était perdue et cette langue leur semblait à bon droit βαρβαρίζουσα κατακράτος καὶ σολοικίζουσα, βαρβαρόφωνος καὶ ὀνοματοποιίαις ξέναις συντεταγμένη (cf. Thumb, *Hellen.*, 180 ; v. les belles pages de Norden, 479 s. ; cf. L. Hahn, *op. cit.*, *Philol.*, Suppl.b. X (1907), 4, p. 698, n. 60). Les Pères de l'Eglise répondaient qu'ils se souciaient peu de l'attique, que les écrits chrétiens parlaient la langue des bateliers, parce qu'ils voulaient être compris de tous et conquérir le monde (cf. Norden, II, 521 s.). Thumb (*Hellen.*, 180) a justement comparé les païens de ce temps aux puristes modernes. J'ajoute que les Pères de l'Eglise ou, du moins, les apôtres ont aussi trouvé des imitateurs. Je lis dans le Ἑστία, Athènes, 7 janvier 1908, p. 3, col. 4, qu'à Smyrne un papas, originaire de Crète a récité, pendant la messe, la prière dominicale en grec parlé. Il est vrai que ce prêtre fut traduit devant le saint Métropolite Βασίλειος, qui le fit enfermer comme fou dans un asile d'aliénés et lui fit, après huit jours, réintégrer son île natale, pour l'empêcher de porter atteinte désormais à « la tranquillité publique ». — Je ne suis pas de l'avis de M. Viteau (*R. de Ph.*, XVIII, 19), quand il dit, à propos de Iac. ep., 4, 2-3 qu' « ils ne pouvaient employer le moyen d'instinct, comme le faisait le Grec de naissance ». Cette alternance entre le moy. et l'act. est précisément curieuse comme phénomène d'évolution lente, et le grec a toujours évolué lentement. V. ci-dessus, p. 179.

un hébraïsme de métier. Mais si le traducteur, de la construction hébraïque, a retenu לְ et en a fait l'équivalent de εἰς, cela signifie donc que l'hébraïsme était désormais entré dans sa propre mentalité et, par conséquent, dans sa propre langue. Aussi, quand il rencontrait ce même לְ, il le rendait tout naturellement par εἰς : 2 Reg. 7, 14 ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα (לְאָב), 1 Paral., 22, 10 ἔσται μοι εἰς υἱὸν (יִהְיֶה־לִּי לְבֵן) κἀγὼ αὐτῷ εἰς πατέρα (וַאֲנִי־לוֹ לְאָב) ; *ib.*, 28, 6, le second membre de phrase ἐν αὐτῷ εἶναί μοι υἱὸν = בוֹ לִי לְבֵן, n'est pas moins étrange. On relèverait d'autres cas plus intéressants dans H. a. R. Dans tous ces exemples, il faudrait toujours le nominatif dans le grec de tous les temps ; cf. Ep. Hebr., 1, 5 υἱός μου εἶ σύ, tandis que, au même endroit, quand il cite, il emploie ἔσται μοι εἰς υἱόν (sur cette ép., Deissm., Herzog[3], 638, 59 s. ; Blass, *Gr.*[2], 290 s., etc., etc.).

Voilà donc une préposition essentielle, la préposition εἰς, où le texte de la Septante ne saurait nous servir de guide. Il faudrait, avant de pouvoir les utiliser dans une grammaire historique, passer au crible tous les exemples.

Nous allons aborder un genre d'hébraïsmes plus délicats, parce qu'ils ne sont pas apparents et qu'ils sont, en quelque sorte, négatifs. Je choisis exprès, pour commencer, mon exemple dans la formule ἐν ὀνόματι, εἰς ὄνομα, qui a fait l'objet de tant d'études (v. *bibliographie*, p. 161). Nous avons vu, dans Heitmüller (ci-dessus 179), que, hors de la grécité profane, le type ἐν ὀνόματι, avec le datif, était fréquent dans la Septante (Heitmüller, p. 47-52, gr. prof., comparé avec p. 14-5 N.T., 21-3 A.T.). D'une façon plus nette, dans la grécité profane, papyrus, inscriptions, ostraka, etc. (v. bibl., *ib.*, p. 47, 2), ἐν ὀνόματι est très rare ; cette rareté étonne Heitmüller (p. 47-9), et Deissmann (*Bib.St.*, 145) attribue le fait au hasard. Rien de plus régulier et, ajouterai-je, de plus attendu. Si la formule εἰς ὄνομα abonde dans la grécité profane, c'est que les documents de la Κοινή sont des témoins de tous points conformes au développement du grec ; on sait, en effet, que ἐν, dans le cours des siècles, a été remplacé par εἰς (v. provisoirement *Et. ng.*, V-VIII). On sait que cette substitution est visible dans la prédominance graduelle des prépositions qui se construisent avec l'accusatif (songer aux différents travaux de Tycho Mommsen, Krebs ; v. bibliogr., *Et. ng.*, à notre Index). Or, ce développement régulier de l'accusatif, que l'on peut suivre à travers les auteurs, s'arrête brusquement à la Septante, où nous n'en surprenons plus aucune trace, puisqu'elle n'offre, en quelque sorte, pas d'exemple de εἰς ὄνομα (v. Heitmüller, 110). Pourquoi cela? C'est que la Septante traduit constam-

ment בְּשֵׁם par ἐν ὀνόματι (v. Heitmüller, p. 21, 22, 23, 24, sans une seule exception) et que ἐν est la traduction dominante, classique, convenue de בְּ. Heitmüller et Deissmann ne s'en sont point aperçus, parce que, absorbés par les discussions sur le judéo-grec, ils n'ont point songé au développement général du grec depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Les trois εἰς ὄνομα de la Septante, relevés par Heitmüller (p. 110), sont eux-mêmes des hébraïsmes et confirment de tous points notre assertion, puisque chacun d'eux rend, non point בְּשֵׁם, mais לְשֵׁם, et que לְ se rend par εἰς : Heitmüller en fait lui-même la remarque (*ib.*) ! Donc, nous pouvons voir maintenant les choses sous un autre jour : ἐν ὀνόματι, dans la Septante, est assurément grec, quant à la construction ; mais ce qui cesse d'être grec, au point de vue de la morphologie et de l'histoire, c'est précisément l'emploi de ἐν avec le datif, au lieu de εἰς avec l'accusatif, conformément à la marche normale des événements.

Que ceci n'est point un hasard, un autre exemple nous le montrera. Nous y apprendrons du même coup combien il faut être circonspect dans cet ordre de faits, ainsi que dans l'usage de la Septante. Dans un mémoire en cours, je retrace brièvement les origines de la particule négative moderne δὲν (δὲ devant spirantes ; v. *Essais,* II, XXIX s.), c'est-à-dire οὐδέν, avec déjà ce sens dans Homère, οὐδὲν ἔτισας A 244 (= A 412 = Π 274) et X 332, donc deux fois en tout. Plus tard, chez les Attiques, cet usage se multiplie ; la synonymie parfaite de οὐδὲν ἧττον et de οὐχ ἧττον nous en est, pour le moment, une preuve suffisante. Cet οὐδὲν s'établit définitivement dans le sens de οὔ, ainsi qu'on le voit dans Hesychius (III, 1564) : οὐδέν· ἀντὶ τοῦ οὔ. De nos jours, οὔ est totalement disparu, ne subsiste plus que dialectalement dans un *patois* de Trébizonde, et δὲν règne en maître, même dans la langue puriste qu'il envahit. Mais cela ne s'est pas fait du jour au lendemain. Cela s'est fait par à coups successifs. Il y a cependant solution de continuité dans l'A. et le N. T. De l'Ancien nous retenons deux emplois : Job, 1, 22 οὐδὲν ἥμαρτεν, et 3 Macc., 3, 8 οὐδὲν ἠδικημένος. Ce livre, comme on sait, a été écrit en grec directement (Strack, *Einl.*, 166-7), et, pour ce qui est de Job, l'idée de *en rien* [1] semble comme sous-entendue dans le

1. La transition de sens entre *en rien*, *rien* et *pas*, est, comme on sait, des plus faciles. En *baya* (ci-dessus, 187, n. 2), *bouna*, qui répond à *non*, est l'équivalent exact de οὐδὲν (*bou* = rien, *na*, négation copulative), d'après mon fils Ernest, qui a passé dix-huit mois en mission dans le Congo français et y a appris la langue du pays. Je note aussi, au sujet de ce dialecte, cette observation que je tiens du même témoin, c'est que, en baya, la déclinaison n'existe pas et se présente, comme en hébreu, avec le pronom accolé, postposé au nom : *chez lui* se dit *bou*. Je ne tire de l'ensemble de ces faits aucune conclusion. Je les signale.

verset (cf. B. Duhm, *Das B. Hiob*, 1897, p. 12-13); dans le N. T. nous avons des οὐδέν, mais qui ne sont pas plus sûrs que ceux de l'Ancien : Mt., 27, 24 οὐδὲν ὠφελεῖ (gr. mod. δὲ φελᾷ), Act. 25, 10 οὐδὲν ἠδίκηκας et trois fois dans l'Ép. aux Gal., 4, 1 οὐδὲν διαφέρει, 4, 2 οὐδὲν μὲ ἠδικήσατε, 5, 2 οὐδὲν ὠφελήσει. C'est encore là un hébraïsme négatif : la Septante ne connaît que οὔ, représenté toujours pour elle par son équivalent classique אל (cf. Strack, *Hebr. Gr.*[9], München, 1907, P. L. O., p. 51 ; Touzard, *Gr. hébr.*, Paris, 1905, 342, § 379 ; Gesenius-Kautzsch[27], 1902, p. 486 s., § 152 ; rien de semblable à οὐδὲν en hébreu). Des particularités de cette espèce pourraient être utiles au point de vue de l'étude des sources, comme, par exemple, pour les Actes (H. Wendt, *Die Apost. G.*, Gött., 1899, p. 19 s. ; Zahn, II[3], 342) : on pourra mieux reconnaître sous un écrit grec un original sémitique, suivant le plus ou moins grand nombre de ces hébraïsmes *négatifs*. Lorsque les plus minutieuses monographies de ce genre sur une forme ou sur une catégorie grammaticale, auront été faites et menées depuis l'antiquité la plus reculée jusqu'à nos jours, on aura là des points de repère inattaquables pour la critique et la juste appréciation des monuments bibliques et de bien d'autres documents.

Je clos ce travail par un exemple où j'espère montrer à quel point le grec moderne peut être de secours, non seulement dans la question des hébraïsmes de la Septante, mais encore dans la mise en valeur de la langue ancienne elle-même.

Arrêtons-nous au mot ἄφαντος ; nous le rencontrons dans Homère Z 60 ἐξαπολοίατ' . .ἄφαντοι, Y 303 ἄφαντος ὄληται, puis chez Pindare O. I, 46 ἄφαντος ἔπελες ; N. VIII, 34*b* τῶν δ'ἀφάντων κῦδος ; Py., XI, 30 ἄφαντον βρέμει (adv). Ensuite, ἄφαντος disparaît à l'époque attique, laquelle ne connaît plus que ἀφανής. La poésie seule a retenu cet adjectif : Esch., Ag. 624 ἀνὴρ ἄφαντος ἐξ Ἀχαιϊκοῦ στρατοῦ (au v 623 οὐκ εὔκρυπτα γίγνεται τάδε. précède immédiatement), 657 ᾤχοντ' ἄφαντοι, 695 ἴχνος... ἄφαντον, 1006 ἄφαντον ἕρμα, Suppl. 779 μέλας γενοίμαν καπνὸς / νέφεσσι γειτονῶν Διός· / τὸ πᾶν δ'ἄφαντος ἀμπετὴς ἄϊστος ὡς / κόνις ἄτερθε πτερύγων ὀρούμαν (Dind., ὀλοίμαν M, ap. Weil[3], XXXVIII ; aucune raison de changer, cf. Hom. Y 303, ci-dessus) ; Soph., O. R. 560 ἄφαντος ἔρρει, 832 βαίην ἄφαντος, Phil. 297 ἄφαντον φῶς ; Eur., Hel. 606 ἀρθεῖσ' ἄφαντος, Herc. 873 ἐς δόμους δ'ἡμεῖς ἄφαντοι δυσόμεσθ' Ἡρακλέους, Hipp. 828 ἄφαντος εἶ, Or. 1495 ἐγένετο διαπρὸ δωμάτων ἄφαντος, 1557 ἄφαντος οἴχεται, fr. 781, 63-4 γᾶς ὑπὸ κεῦθος ἄφαν-τον ἐξαμαυρωθῶ (Nauck, *Tr gr. fr.*, 1889) ; Adespoton, *ib.*, 127, 8, p. 866 ἄφαντος προσέβα. Ἄφαντος persiste encore plus tard chez les poètes, Théocrite,

Aratus, Apollonius, où il est très fréquent, et chez d'autres épiques (H. S., s. v.). Ensuite, nous le voyons tout à coup reparaître, en prose cette fois ci, à l'époque hellénistique chez Diod. Sic., IV, 65,9 ἄφαντος ἐγένετο, III, 60,3 ἄφαντον γενέσθαι (v. aussi Plut., *Mor.*, ed. D. Wyttenbach, t. VIII, 1, 1830, p. 293, où plusieurs exemples ; pour Josèphe, v. Krenkel, *Jos. u. Luc*, 144).

Je n'entre pas ici dans l'examen de la question de savoir pourquoi ce mot *poétique* se retrouve chez les poètes attiques depuis Homère, ni comment il reparaît à l'époque de la Κοινή. J'en parle ailleurs — après beaucoup d'autres. Un point tout particulier nous intéresse en ce moment. Ce même mot revient dans Luc 24, 31, dans des conditions toutes spéciales : ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν. Ce complément circonstanciel indirect n'est pas grec[1]. Aucun des passages ci-dessus ne nous le donne. Dans Eschyle, Ag., 624, il n'y a point de verbe et ἐξ en est indépendant. L'état ancien s'est fidèlement maintenu dans le grec moderne ; dans le grec le plus usuel, on dit, soit ἄφαντος, tout seul, dans une proposition exclamative constituée par l'unique ἄφαντος : ἄφαντος ! = (*il est devenu*) *invisible ! Il a disparu de la circulation*, soit avec γίνουμαι : ἔγινε ἄφαντος, μὴ γίνῃς ἄφαντος, etc., etc. Cela nous permet de comprendre pourquoi, dans les exemples classiques, le verbe qui accompagne ἄφαντος (v. ci-dessus), revient toujours à dire : *devenir invisible, disparaître, s'en aller,* etc., sans que jamais, toutefois, le verbe ait besoin de préciser, à l'aide d'un complément, le lieu ou l'entourage *d'où* l'on disparaît, exactement comme aujourd'hui, où l'on n'emploiera pas ἄφαντος ἀπ' ἀφτοὺς ou ἄφαντος ἀπὸ δῶ, mais ἄφαντος tout court. Ce mot se suffit à lui-même. Il se plaît toutefois particulièrement, en grec ancien ainsi qu'en grec moderne, au voisinage de γίγνομαι (γίνουμαι). C'est pourquoi, dans Esch., Suppl. 779 (ci-dessus), γενοίμαν entraîne dans l'esprit du poète le ἄφαντος qui suit, v. 781 ; je ne mettrais donc pas de point en haut après Διὸς et garderais ὀλοίμαν pour les mêmes raisons (ci-dessus). Je veux tirer maintenant de cette explication la conclusion qui s'impose : ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν de Luc nous offre un curieux mélange de locution grecque (ἄφαντος γίγνομαι) dans une construction sémitique (ἀπ'

1. B. Weiss, *Die Evang. d. Mark. u. L.*[6], 1901 (dans le *Kr. exeg. Komm. ü. d. N.T.* de Meyer), ad. L. 24, 31, p. 685, parle de « prägnanter Konstruktion », ce qui signifie qu'il a été frappé par cette construction insolite : c'est justement parce qu'elle fait défaut dans les textes purement grecs. — Dans la *Chr. of Mor.*, éd. J. Schmitt, 1904, v. 4720 τόσα φουσσάτα ἄφαντα νὰ τὰ ἔχωμεν κερδίσει, ἄφ. ne veut pas dire « innumerable » *ib.* p. 601. Le passage signifie quelque chose comme ceci : *nous avons vaincu tant d'armées* (devenues) *invisibles.*

αὐτῶν), car cet ἀπὸ n'est pas autre chose que מִן, et l'auteur met ici ἀπό, simplement parce que le verbe correspondant de sens en hébreu, עָלַם, *latuit,* se construit, lui, avec מִן (cf. Ges., *Th.*, s. v. עָלַם [1]).

Il est important que cet hébraïsme se trouve dans Luc (Deissm , Herz.[3], 637, 60-638, 1 s.; Moulton, *Gr.,* 13-4; Norden, II, 485 92; Thumb, *Hellen.*, 184, surtout 121; Th. Vogel, *Z. Char. d. L.,* 7, 3 s.; 12; 13 « Græci sermonis eruditissimus »; sur sa connaissance de *l'araméen, ib.,* 14 s., mais v. 22, β (cf. Krenkel, *Jos. u. Luc.,* 11 s.); p. 21 s.; 31; 54 s.; E. Renan, *Les Évangiles,* 1877, p. 255 s.; les rapports entre Luc et Jos. sont étudiés dans Krenkel, *Jos. u. Luc.,* liste, p. XI s., v. *ib.*, 23, etc., etc.) : on voit mieux ainsi et, dans l'espèce, côte à côte, les deux grécités dont parle Deissmann (*l. l.*), dans cet Évangile. Cet hébraïsme a échappé à Guillemard (*op. cit.,* Lc, p. 23), et cependant il les relève à la loupe (cf. également Theimer, *Beitr.,* 14-15), ainsi qu'à Krenkel, qui étudie spécialement ce passage dans son excellent livre (*Jos. u. Luc.,* p. 144). Pallis (p. 212) traduit αὐτὸς τοὺς ἔγινε ἄφαντος. Il a bien senti que ἀπ' ἀφτοὺς ne pouvait guère convenir en grec moderne; il n'a pas osé, d'autre part, supprimer le complément circonstanciel et il l'a rendu par τούς; mais ce τοὺς est un hébraïsme et n'a rien de moderne (sur ἄφαντος, etc., v. *Ec. pr. d. H. E.,* Ann. 1908, p. 46, et y corriger la faute étrange מָלַע (!) p. 47, *ib.* pour עָלַם).

1. Dalman (*W. J.,* 14 s.) dit avec raison que, dans la question des hébraïsmes dans le N. T., il faut savoir distinguer entre un *hébraïsme* proprement dit et un *araméisme.* Mais, dans le cas que nous envisageons, peu importe que ce soit de l'hébreu ou de *l'araméen,* puisque מִן est commun à tous les deux (v. K. Marti, *Kurzg. Gr. d. bibl.-ar. Spr.*, Berlin, 1896, dans la P. L. O., p. 97). Il n'y a point de עָלַם, *latuit,* dans Daniel (v. Strack, *Gr. d. bibl.-ar.,* Leipzig, 1905, *Wortv.,* p. 54*) ni dans Fr. Delitzsch., *Prol. ein. n. hebr.-ar. Wört.b. z. A. T.*, Lpzg, 1886, cf. p. 215*c* ou dans J. Levy, *Chald. Wort.b.*, Lpzg, 1867 (l'ar. عَلَمَ s'emploie, comme on sait, dans un tout autre sens; v. à nos divers renvois). Mais nous ne pensons pas que cette lacune accidentelle entame notre raisonnement. Sur les araméïsmes dans le N. T., v. Allen, *Expos. T.*, XIII, (1902), 328 s.; Swete, *The Gosp. acc. to St Mark, op. cit.,* XLI. Il s'agit de Marc, et non de Luc; mais la question est la même, puisque les araméïsmes de l'un ont passé dans l'autre (Allen, *l. l.,* 328 a). J'ai tenu à savoir si "ע avait un équivalent de construction et de racine en arabe; voici ce que m'écrivait à ce sujet et au sujet de la négation *la*, en date du 18 Février 1908, mon très regretté ami et collègue, Hartwig Derenbourg :

« La racine עלם, nif'al נעלם « se cacher de », n'a d'équivalent dans aucun arabe. On n'y connaît que la transcription علم de l'hébreu עוֹלָם et une racine علم signifiant « apprendre, savoir », d'où les fameux oulémà, qui jouent un si grand rôle dans le monde musulman.

Je ne connais rien de semblable à לא לא redoublement de la négation לא. »

Je termine ici ce long mémoire, trop court peut-être pour le sujet auquel j'ai osé m'attaquer. J'ajouterai deux mots, en finissant. Si sur les trois points examinés ci-dessus — constitution du texte de la Septante, hébraïsmes à écarter, hébraïsmes à reconnaître — je ne me trouve pas complètement d'accord ni avec la critique allemande ni avec la critique anglaise, puisque, même dans la question des prétendus hébraïsmes, je cherche à les contrôler d'une façon quelque peu différente, je n'en dois pas moins rendre un hommage éclatant à l'une et à l'autre de ces deux critiques, qui, seules, ont rendu la discussion possible. En France, nous n'avons rien ou presque rien dans cet ordre d'études. En dehors de quelques autres travaux, les beaux livres de M. l'abbé Viteau sont notre unique apanage, et encore ne s'est-il principalement occupé que du N. T. On a vu, d'autre part, que nous ne partagions pas ses points de vue. En Grèce (v. *bibliographie*, p. 161), on s'est occupé davantage du texte de la Septante et de la version elle-même. J'ai voulu, dans ces quelques pages, pousser un peu plus loin ces études. Elles prennent, ce me semble — et ce sera là ma seconde réflexion — plus d'importance chaque jour. Le livre excellent de Frankel représente en somme une opinion trop retardataire, où se laissent surprendre quelques préoccupations confessionnelles ou, tout au moins, conservatrices. Il y a même, p. 267 s. (cf. 164 s.), une dépréciation presque systématique de la Septante, dans l'intention de conserver au texte hébreu une supériorité absolue. La pierre de scandale, la fameuse *addition* du texte grec Διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίον Gen., 4, 8, proposition essentielle qui manque au texte hébreu, donnerait à croire — entre diverses preuves — que les Septante ont connu un autre texte que le nôtre (v. Swete, *Intr.*, 442 s., où liste des divergences ; Swete garde une attitude très réservée ; cf. Smith, *Dict.*, III, 1208, 1209 ; songer aux travaux projetés par Lagarde, cf. *Sept. St.*, p. 3 ; Swete, *Intr.*, 494, 496). Frankel — qui accentue bien mal le grec ! — se tire de ce passage comme il peut (p. 167). Il est possible que son explication puisse se défendre. Mais une comparaison méthodique, que nous voudrions bien voir entreprendre, entre la Septante et la version samaritaine (*Pentateuchus samaritanus*, edd. H. Petermann et C. Vollers, Berlin, 1872-1891, en caractères carrés hébraïques), versions qui coïncident entre elles sur tant de points (v. Frankel lui-même, 32, 35, 269, n., mais cf. 204 ; rappr. *Ueb. d. Einfl.*, 105, § 20 s.) — le Διέλθωμεν, etc., n'y manque pas ! — nous réservera bien des surprises (cf. R. Simon, 220 *b*, où le rapprochement entre ces deux textes a lieu). Dès à présent, les ouvrages importants de Jahn, mentionnés à ce dessein

dans notre bibliographie, démontrent que, pour les livres examinés (Daniel, Ézéchiel; v. aussi *Berl. phil. W.*, 1907, 1633, surtout 1635), la Septante repose sur un original hébreu différent de celui que nous possédons aujourd'hui. Cette opinion perce déjà chez R. Simon (p. 191 *b* suiv.). Il ne reste plus qu'à l'éprouver définitivement.

(*Rédaction et documentation closes* le 24 février 1908.)

JEAN PSICHARI.

LA RÉCITATION DU SCHEMA ET DE LA HAFTARA

M. Elbogen vient de publier un ouvrage où il étudie les prières principales de l'office du matin ainsi que la « Aboda » du Jour du Pardon[1]. C'est une contribution importante à l'histoire de la liturgie juive et l'auteur mérite notre sincère gratitude pour avoir considérablement enrichi nos connaissances sur ces questions.

Tandis que la deuxième partie du livre est une histoire complète du travail liturgique qui s'est exercé sur le « culte » du Jour du Pardon, la première, qui avait paru antérieurement en anglais dans la *Jewish Quarterly Review*[2], est limitée à quelques points essentiels des « éléments principaux de la prière du matin », le Schema (p. 3-32) et la Tefilla (p. 33-48). L'auteur paraît avoir ignoré mon article *Origine et histoire de la lecture du Schema et des formules de bénédiction qui l'accompagnent*[3], où les questions qu'il traite ont été examinées à côté de quelques autres. Il semble que mon article *Liturgy* de la *Jewish Encyclopedia*[4], où les principaux résultats de son travail se trouvent déjà indiqués, ait également échappé à son attention. Renvoyant le lecteur à ces deux études, je me contenterai, pour éviter les répétitions, de revenir sur les points où je ne puis m'accorder avec M. Elbogen et sur ceux où ses assertions me paraissent devoir être rectifiées ou complétées.

M. Elbogen avance « que פרס על שמע [*Meguilla*, IV, 5] *est l'ancienne désignation technique pour la récitation du Schema et des bénédictions qui l'accompagnent dans l'office public du matin.*

1. I. Elbogen, *Studien zur Geschichte der jüdischen Gottesdienstes*. Berlin, Mayer et Müller, 1907 ; in-8° de VIII + 192 p. (Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, Band I, Heft 1-2).

2. *J. Q. R.*, t. XVIII et XIX.

3. *Revue des Études juives*, XXXI (1895), 179-201.

4. *Jew. Encycl.*, VIII, 132-140.

Nous y ajoutons les bénédictions, car elles en font également partie, comme le prouve la phrase ר' יהודה אומר כל שלא ראה מאורות מימיו לא יפרוס על שמע qui se rapporte évidemment à l'eulogie יוצר אור en tête de la prière » (p. 5). J'avais, moi aussi, cité ce texte [1], mais j'en avais joint un autre encore plus probant. On lit, en effet, dans la *Tosefta* de *Meguilla*, IV, 27 : הפורס על שמע והמברך על הפירות ועל המצוות לא יענה אחר עצמו אמן ואם ענה הרי זה דרך בורות. Le passage parallèle du Yerouschalmi [2] est ainsi conçu : תני הפורס על שמע והעובר לפני התיבה והנושא את כפיו והקורא בתורה והמפטיר בנביא והמברך על אחת מכל המצוות האמורות בתורה לא יענה אחר עצמו אמן ואם ענה הרי זה בור וכו'. On voit donc que הפורס על שמע ne s'applique point *même* aux bénédictions, mais à elles en premier lieu. C'est ce que prouve aussi le texte des *Halachot Guedolot* cité par M. Elbogen et dont voici le commencement et la fin : מאי אין פורסין על שמע דלא לימא מעשה מרכבה קדוש וברוך יחידי ביוצר אור ולמה ידלג קדושה וברוך שאי אפשר ליחיד לומר קדושה וברוך והיינו דתנן אין פורסין על שמע פחות מעשרה... [3].

L'histoire d'Eléazar Hisma montre semblablement que par פורס על שמע on entendait avant tout les bénédictions, car elle est introduite par cette remarque : quand dix hommes entrent dans une maison en deuil, qu'aucun d'eux ne peut dire les bénédictions de circonstance, et qu'ensuite vient quelqu'un qui ouvre la bouche pour les réciter, il est semblable au « lis entre les épines ». On peut encore comparer au lis entre les épines celui qui, dans une maison de noces, prononce les bénédictions des noces et celui qui, dans la synagogue, est פורס על שמע et עובר לפני התיבה. Ensuite vient l'anecdote de l'humiliation d'Eléazar Hisma, qui, à l'invitation de la communauté qui lui disait פרוס et עבור, répondait : לינא חכם (je ne sais pas) et se laissa ensuite instruire par Akiba. Et voici les derniers mots : ...R. Yona enseignait à ses disciples les bénédictions de mariage et de deuil, afin qu'ils fussent instruits de tout [4]. Le contexte montre clairement qu'il s'agit des ברכות, car le Midrasch veut justement insister sur l'importance qu'il y a pour les rabbins תלמידי חכמים à pouvoir remplir à l'occasion les fonctions qui incombent régulièrement au scribe סופר ou à l'officiant חזן. On dit, en

1. *Revue*, *l. c.*, p. 197.

2. j. *Berachot*, 9 *c* en bas.

3. Cité par Elbogen, p. 20. Cf. aussi le passage des *Hal. Gued.*, éd. Hildesheimer, p. 249, cité par lui, p. 5, n. 1, et celui des *Halachot* d'Isaac ibn Gayyat, I, 59, au nom d'Amram Gaon, cité par Büchler, *Revue*, LIV, 202, n. 8 : כיון שעומד שליח צבור לפרוס על שמע [בערבית ביום הכפורים] מברך שהחיינו ואחר כך מתחיל והוא רחום.

4. *Schir r.*, II, 2 ; *Lév. r.*, XXIII, 4.

effet, dans le Talmud[1] : כסופר הפורס על שמע. Le *Traité Soferim* est un Manuel du « sofer » ; aussi réunit-il les règles du scribe et celles de l'officiant. Le peuple témoignait son respect en confiant au « docteur » l'honneur de réciter le *Schema* et la *Tefilla*. Il attendait aussi de lui qu'il pût dire dans une maison de noces ou de deuil les bénédictions d'usage. Parmi les choses qu'un תלמיד חכם doit apprendre Rab compte ברכת חתנים[2]. Comme le particulier récitait un יוצר אור et une אהבה sommaires, on s'explique qu'Eléazar Hisma n'ait pas su dire la version plus longue. Ce n'eût pas été le cas pour le *Schema* seulement.

Il est donc certain que פורס על שמע comprend les bénédictions du Schema ; la question est de savoir comment ce terme fut introduit. Dans sa belle conférence sur la prière, M. Israel Lewy dit : « ce paragraphe (le Schema) fut sans doute jadis — c'est ce qui semble résulter d'une ancienne source — récité alternativement, verset par verset, par l'officiant et par la communauté, et c'est sur ce mode de récitation qu'est fondée l'expression פרוס על שמע « partager le Schema »[3]. M. Elbogen se rallie à cette interprétation : « Le sens fondamental de פרס est « séparer, briser »... tous les dérivés de cette racine et toutes les liaisons qu'elle reçoit nous ramènent toujours à la signification de « partager, réduire en morceaux ». Il est naturel de supposer que la manière dont on récitait ces pièces liturgiques a déterminé le choix de notre terme » (p. 5). Après avoir reconstruit pour ses besoins, à l'aide de Tos. *Sota*, VI, 2, 3 ; j. *Sota*, 20 *c* et b. *Sota*, 30 *b*, la forme primitive de la baraïta sur la récitation du Schema, il en déduit que « par פרס על שמע, on entendait une récitation verset par verset, dans laquelle l'officiant et la communauté alternaient » (p. 7).

En présence des passages cités précédemment, on accordera bien la « récitation verset par verset » du Schema, mais on contestera qu'elle soit contenue dans l'expression פרס על שמע. Le verbe פרס ne signifie nullement « réduire en morceaux », c'est-à-dire en plusieurs parties, mais seulement « rompre, diviser en deux parties »[4], de là le substantif פרס « moitié », etc. Il est encore à remarquer qu'on n'emploie jamais le mot פרס à propos du « hallel », qu'on récitait également « réduit en morceaux ». Il me paraît donc absolument certain que l'expression פרס על שמע a été formée pour

1. *Sota*, 30 *b*, cité par Elbogen, p. 6.
2. *Houllin*, 9 *a*.
3. *Monatsschrift*, XXXV (1886), 120.
4. V. les passages dans Lewy, *Nh. W.*, IV, 122-123.

la récitation des bénédictions du Schema. Je continue à tenir pour l'explication la plus simple celle que j'ai proposée dans mon article [1] : C'est que פרס est emprunté à l'araméen, où ברך est rendu par פרס [2] ; פרס על שמע équivaut donc à מברך על שמע. Dans le néo-hébreu on emploie aussi פרס pour ברך dans la bénédiction du repas, comme on le voit par le texte suivant [3] : לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהם אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצוות ובהלל ובמגלה אעפ"י שיצא מוציא. M. Elbogen lui-même remarque avec raison au sujet de כורכין את שמע : « C'est une singulière expression que « rouler » le schema ; elle pourrait, comme פרס, être empruntée au langage de la table et là les deux mots paraissent avoir été transportés du langage de l'habillement [4] ». Mais il ne fait qu'effleurer cette conjecture, car il se décide pour le sens de « réduire en morceaux », que פרס n'a jamais. Si la bénédiction du repas est donnée comme biblique d'origine, et rapportée à Deut., VIII, 10, tandis que toutes les autres sont considérées comme rabbiniques [5], c'est la preuve que cette bénédiction est la plus ancienne ou du moins une des plus anciennes. On s'explique ainsi facilement que le terme פרס ait pris le sens de « dire une bénédiction », car on en disait toujours une en rompant le pain.

Je crois qu'il faut supposer cette filiation des sens dans le Targoum Jonatan sur I Sam., IX, 13, où כי הוא יברך הזבח est rendu par יפריס נכסתא (Arouch) [6]. On trouve la même expression dans le Talmud palestinien. Un passage de *Moed Katon*, qui ne se trouve plus dans nos éditions [7], dit : [8] בבית האבל פריס מנחם גדול דבהון שנאמר [9] פרשה ציון בידיה מפני שאין מנחם ובשבת פריס כי אורחיה שנאמר ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה. Le rapprochement de

1. *Loc. cit.*, p. 197, n. 5.
2. V. Lewy, *Targ. Wörterbuch*, *s. v.*
3. *Rosch ha-Schana*, 29 *b*.
4. *Op. cit.*, p. 9. — On ne peut pas admettre que פרס ait été emprunté au langage de l'habillement, car ce verbe signifie « étendre » à propos de vêtements et « rompre » à propos de pain (cf. Isaïe, VLIII, 7 : פרס לרעב לחמך) ; pour כרך l'emprunt est à tout le moins inutile, car le pain plat des anciens pouvait être mangé roulé.
5. *Berachot*, 33 *a*.
6. V. la Septante, le Targoum, Raschi et David Kimhi sur Jérém., XVI, 7. La Septante lit : ולא יפרסו לחם. C'est ainsi qu'a lu également *Echa r.*, IV, 7, car il y est dit : עוללים שאלו לחם ר' יהודה ור' נחמיה ורבנן רי"א אם אין מי שיתן להם מי ינחמם כמד"א ולא יפרסו להם על אבל, רנ"א אין מי שיתן להם פרוסה של לחם כמד"א הלא פרוס לרעב לחמך וכו'
7. V. Guttmann, מפתח התלמוד, I, 182, n° ס.
8. Lament., I, 17.
9. Prov., X, 22.

פריס et de ברכת ה׳ enlève toute incertitude sur la signification du premier mot Mais il faut remarquer en même temps le rapprochement de פריס et de פרשה בידיה, qui suppose une autre étymologie. En effet, dans nos éditions du Targoum, כי הוא יברך הזבח (I Sam., IX, 13,) est traduit הוא פריס על מזונא, ce qui est l'abrégé de הוא פריס ידוהי. Dans Gen., XII, 3, le Targoum Y. traduit מברכיך par כהניא דפרסין ידיהון בצלו ברכה לכהנים. Dans Nombres, VI, 23, תברכון est rendu dans le même Targoum par במפרסהון ידהון על דוכנא. Il résulte clairement de ces textes que פרש יד, qui, en hébreu, désigne la prière en général [1], a pris en araméen le sens de ברך, « dire une bénédiction ».

Il est vrai que les prêtres étendaient la main en prononçant la bénédiction sacerdotale, mais des laïques pouvaient avoir procédé de la même façon aussi bien pour la prière que pour une bénédiction. Or il est facile de concevoir, il est même vraisemblable que c'étaient les prêtres qui, lorsqu'on institua la récitation quotidienne du Schema, disaient les deux bénédictions qui le précédaient ainsi que celles qui le suivaient. A vrai dire, c'est la Mischna qui l'atteste, quand elle dit : « Les prêtres allaient réciter le Schema dans la salle des pierres de taille. Le préposé leur disait : Récitez une bénédiction. Ils la récitaient, lisaient le décalogue, le schema, etc. [2]. » Ensuite ils disaient aussi la bénédiction des prêtres. Il est hors de doute qu'il s'agit ici d'une liturgie sacerdotale, et cette liturgie est en son fond identique avec celle de la synagogue. Je ne puis donc pas accepter cette thèse de M. Elbogen : « Le culte que la synagogue a développé prenait son point de départ dans la communauté [3]. » La loi, aussi bien la loi écrite que la loi orale, était propagée et développée par des prêtres. Ezra, Simon le Juste, le premier des cinq couples étaient des prêtres. Il est donc conforme à la marche de l'histoire que ce soient des prêtres qui aient créé les anciennes institutions religieuses, telles que la lecture du schema, des sections sabbatiques, etc.

C'est ainsi qu'on peut rapporter aussi aux prêtres le terme de פרס על שמע. En tout cas, ce qui est certain, c'est que déjà des Tannaïtes rapprochaient פרס de פרש יד. Il est non moins sûr que פרס dans le sens de בֵּרַךְ a été tiré de פרס לחם. Quant à une étymologie de פרס dans le sens de « réduire en morceaux », le Talmud ne la connaît pas. De fait, Raschi et Rabad disent seulement, l'un

1. Is., I, 15 ; Job, XI, 13 : Ps., CXLIII, 6.
2. *Tamid*, IV, *i. f.* et V *in init.* V. *Revue*, *l. c.*, 181.
3. *Op. cit.*, p. 14.

פרס לשון חצי דבר, l'autre פורס כמו בפר(ו)ס החג פלגא [1], car פרס signifie bien « rompre, briser en deux morceaux », mais jamais « réduire en beaucoup de morceaux ». Mais comme cette étymologie ne s'adapte pas à la récitation du Schema verset par verset, il faudra l'écarter, malgré l'autorité de Raschi et de Rabad, et donner la préférence à celle qui convient davantage et qui s'appuie sur le Talmud ; elle consiste à dériver פרס de פרס לחם, par abréviation פרס, « réciter une bénédiction », ou de פרס יד, « étendre la main » pour la prière ou pour la bénédiction sacerdotale, puis « réciter une bénédiction » quelconque. L'expression פריסת שמע ne se trouve ni dans le Talmud ni dans le Midrasch ; elle apparaît pour la première fois chez Amram Gaon, qui l'a sûrement tirée de la fausse leçon פרס את שמע. Mais cette leçon elle-même provient de פרס פרוסה « rompre un morceau de pain », d'où « réciter la bénédiction sur le pain ». La double étymologie du mot פרס explique aussi les deux constructions, avec על et avec את. En effet, quand le verbe פרס signifie « étendre la main pour la prière », il se construit avec על, et avec את quand il signifie « rompre ».

Sur l'eulogie ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד M. Elbogen a une théorie particulière, pour ne pas dire singulière. Il croit que la communauté entonnait le שמע ישראל et que l'officiant récitait alors l'eulogie à voix basse. Il s'appuie sur le Pseudo-Jonatan (Deut., VI, 4) faisant dire aux fils de Jacob : « Écoute Israël, l'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est un ». Jacob représente ici l'officiant, ses fils la communauté. Cette interprétation soulève plusieurs objections. 1° On ne trouve aucun autre exemple d'une eulogie d'adhésion prononcée par l'officiant. C'est toujours la communauté qui interrompt par ברוך et אמן. — 2° On ne trouve aucun autre exemple d'un morceau liturgique entamé par la communauté. — 3° On ne voit pas pourquoi cette disposition aurait été renversée plus tard. — 4° Les mots « écoute, Israël » n'ont de sens comme vocatif que si c'est la communauté qui est apostrophée, mais non si c'est l'officiant. Comme le Schema était récité en alternant les versets — M. Elbogen l'admet également — ce devrait être la communauté qui reprendrait après בשכ"מ, alors qu'un passage décisif dit [2] : הסופר פורס על שמע בבית הכנסת שהוא פותח תחלה והן עונין אחריו. D'après l'opinion de M. Elbogen, les mots, פותח תחלה, qui figurent dans les

1. *Schekalim*, I, 1 : בשלשה פרקים בשנה תורמין את הלשכה בפרס הפסח בפרס העצרת בפרס החג. א"ר אבהו כל הן דתנינן פרס פלגא (v. *ibid.*, 47 *b*, en haut). C'est ce passage qui est la source de l'explication.

2. Sota, 30 *b* ; cf. Tos. *Sota*, VI, 3, texte cité par Elbogen, p. 6.

sources et qu'il conserve dans sa reconstitution du texte primitif, ne seraient pas à leur place, car ce n'est pas l'officiant qui commence. On devra donc s'en tenir à l'ancienne interprétation : par *Schema Israël*, c'est l'officiant qui interpelle la communauté et non la communauté l'officiant ; l'officiant s'adresse à Israël, et non Israël à l'officiant. Il en fut tout autrement pour Jacob et ses fils : là Jacob seul s'appelait Israël. Le Targoum intervertit donc avec esprit l'ordre en usage et croit que ce sont les fils de Jacob qui s'adressèrent à leur père en disant : écoute, Israël[1].

Une Mischna dit : « Celui qui lit dans les prophètes, récite le Schema, s'avance devant l'arche et dit la bénédiction sacerdotale. Si c'est un mineur, son père ou son maître s'avance à sa place. Un mineur peut lire et traduire dans la Tora, mais ne récite pas le Schema, ne s'avance pas devant l'arche et ne dit pas la bénédiction sacerdotale[2]. » Là-dessus M. Elbogen[3] pose plusieurs questions : « Qu'est-ce que la Haftara et le Schema ont à faire ensemble ? Puis, pourquoi l'exercice d'une fonction cultuelle antérieure est-elle rendue dépendante d'une fonction postérieure ? A-t-on seulement déterminé en principe qui avait à dire la Haftara ? Le récit de Luc, IV, 16 et suiv., ne donne pas l'impression que la lecture des Prophètes dépendît d'une autre fonction et nous n'avons absolument aucune raison de nous défier sur ce point de la peinture de l'évangéliste. » M. Elbogen réfute alors l'explication de Raschi et conclut que notre Mischna ne formule pas de loi, mais indique un usage : « Si quelqu'un *sait* lire les Prophètes, on peut sans crainte le laisser fonctionner aussi comme officiant. S'il est mineur, le respect de la communauté ne permet pas qu'il fonctionne en personne, mais les personnes auxquelles il est redevable de son savoir, son père — et celui-ci était à l'époque la plus ancienne le maître de ses enfants — ou son maître s'avancent à sa place ; on peut être certain qu'ils possèdent les connaissances nécessaires à l'officiant[4]. »

On voit que M. Elbogen, dans son explication de la Mischna, se tire mal déjà de la dernière phrase : Est-ce que tout fils savant a un père savant ? Les mots עוברין על ידו signifient-ils simplement :

1. Cf. *Revue*, *l. c.*, 183, n. 3. — Sur Elbogen, p. 18, je renvoie également à ce que j'ai écrit au même passage de cet article.

2. *Meguilla*, IV, 5 (b. *Meg.*, 24*a*) : המפטיר בנביא הוא פורס על שמע והוא עובר לפני התיבה והוא ישא את כפיו, ואם היה קטן אביו או רבו עוברין על ידו. קטן קורא בתורה ומתרגם אבל אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה ואינו נושא את כפיו.

3. P. 11 et s.

4. *Op. cit.*, p. 13.

« ils s'avancent à sa place » et ne signifient-ils pas plutôt : « ils s'avancent à sa place grâce à son mérite » ? Pourquoi l'énumération comprend-elle la bénédiction sacerdotale (נושא את כפיו), qui ne demandait pas une science profonde? Mais le point de départ lui-même est faux. On explique que celui qui *sait* lire les Prophètes peut aussi réciter le Schema et la Tefilla. Mais l'histoire d'Eliézer Hisma montre le contraire. Les docteurs palestiniens étaient tous familiarisés avec la Bible, et pourtant ils étaient obligés d'apprendre à part la récitation du Schema et de la Tefilla, car, ainsi que le remarque avec raison M. Elbogen [1], « tous ne possédaient pas les connaissances requises et l'expérience suffisante, tous n'avaient pas la présence d'esprit nécessaire pour pouvoir officier en public ».

Que la lecture des Prophètes ne présentât rien de singulier, c'est ce que prouve la Mischna elle-même quand elle cite comme normal le cas d'un *maftir* mineur. Des enfants qui, non seulement lisent la loi, mais encore la traduisent, sont capables aussi de lire un morceau dans les Prophètes, surtout s'ils s'y sont préparés. Qu'il me soit permis d'examiner ce point plus en détail, afin d'éclaircir le véritable sens de plusieurs textes de la littérature traditionnelle.

J'avance qu'en Palestine, c'étaient, en règle générale, les écoliers qui se chargeaient de lire la Loi à l'office. C'est ce qui ressort des passages suivants : « On ne doit pas lire (le vendredi soir) à la lumière d'une lampe. Toutefois, le surveillant de la synagogue peut regarder où les enfants lisent, mais lui-même ne doit pas lire [2]. » Il est évident que les enfants préparent une dernière fois le vendredi soir la lecture du lendemain aidés par le חזן, qui pourvoit à l'office et est en même temps instituteur. A défaut de lecteurs, c'est le חזן qui s'en acquitte (nous l'appelons « surveillant de la synagogue » en l'absence d'un terme consacré) ; c'est pourquoi on lui défend de lire le vendredi soir. La Tosefta dit : « Enfants et maîtres préparent leurs sections le soir du samedi, à la lumière d'une lampe [3] ». Une baraïta dit la même chose en d'autres termes : « Les écoliers règlent leurs sections et lisent à la lumière d'une lampe [4] ». Une troisième version de cette prescription est

1. *Op. cit.*, p. 11.

2. *Sabbat*, I, 6 : החזן רואה היכן (éd. אמרו) באמת הנר לאור לא יקרא התינוקות קורין אבל הוא לא יקרא.

3. Tos. *Sabbat*, I, 12 (110, 24 Zuckermandel) : רבן שמעון בן גמליאל אומר תינוקות ורב מתקינין פרשיותיהן לילי שבת לאור הנר.

4. *Sabbat*, 13*a* en haut : רשב"ג אומר התינוקות של בית רבן היו מסדרין פרשיות וקורין לאור הנר.

donnée par Simon ben Gamliel : « On peut régler aux enfants les débuts de leurs sections à la lumière d'une lampe [1] ».

Il est tout à fait évident que, non seulement les trois baraïtas citées au nom de Simon b. Gamliel, mais même la Mischna disent une seule et même chose, c'est-à-dire que même la Mischna reproduit l'enseignement de Simon ben Gamliel. Cet enseignement est formulé sous les quatre formes suivantes :

1. החזן רואה היכן התינוקות קורין
2. תינוקות ורב מתקינין פרשיותיהן
3. התינוקות של בית רבן היו מסדרין פרשיות
4. התינוקות מתקינין להן ראשי פס(ו)קיהן

Dans toutes ces variantes il est question de l'instituteur et de ses élèves, auxquels on montre où commencent leurs sections; il est donc clair qu'il s'agit de la préparation à la lecture du Sabbat. Il faut montrer à chaque enfant où commence sa section; il s'exerce sur cette section encore une fois la veille de la lecture sabbatique. Quand l'écolier connaît bien le commencement, la lecture du morceau, qu'on lui a d'ailleurs déjà appris précédemment, va toute seule, comme on dit. Ce qui était donc important pour chacun d'eux, c'était de connaître le commencement de sa section. L'expérience nous apprend que la mémoire de l'enfant ne retient pas le premier mot. Les variantes ראשי פסוקיהן et ראשי פסקיהן proviennent de ce qu'à l'école c'était le commencement du verset qu'il fallait « régler », tandis que pour la lecture de la Tora, le samedi, c'était le commencement de la section. Pour tirer les élèves d'embarras dans l'un et l'autre cas, les maîtres de Bible eurent l'idée de marquer dans le texte même le commencement des versets et des sections, de façon que les enfants pussent se passer de leurs instituteurs sur ces deux points.

Tel est le sens d'un passage mal compris du *Traité Soferim* : « Un rouleau de la loi, qui est divisé en sections ou dont les commencements de versets sont marqués par des points ne peut pas servir à la lecture (pendant l'office) [2] ». Cette défense se rapporte

1. j. *Sabbat*, 3 *b* en bas : תני רשב"ג אומר התינוקות מתקינין להן ראשי פסוקיהן לאור הנר. Au lieu de פסוקיהן, il faut lire פסקיהן, comme on dit au même endroit à propos de cette baraïta : מהו מתקן ראשי פרקים פסקין. — La lecture des livres saints était aussi usitée comme moyen de protection contre les démons ; c'est ainsi que je crois comprendre le passage suivant de la Tosefta : יוצאין בתפלין עם חשיכה וקורין בכתבי הקודש עם חשיכה אבל לא בלילי שבת.

2. *Mas. Sof.*, III, 7 : ספר שפסקו או שניקד ראשי פסוקים שבו אל יקרא בו. Müller, *Masseché Soferim*, p. 47, n'a pas compris ce texte. Les leçons des anciens

premièrement à des sections et secondement à des versets. Les sections étaient indiquées au moyen d'un trait vertical — c'est le signe que dans notre système d'accents on appelle encore פֶּסֶק ou פֶּסִיק — et les versets au moyen d'un point. C'est que depuis le deuxième siècle l'école a fait des progrès et a veillé à ce que les élèves pussent savoir même sans l'aide d'un maître à quel endroit commence une section. En revanche, les maîtres ont rétrogradé, car ils voulaient que les sections de la lecture de la Loi, qui ne se confondent pas avec les *parascha* ouvertes et fermées et les commencements de versets qui leur importaient, fussent marqués dans le texte même de la Bible. Déjà Simon b. Yohaï dit que celui qui néglige d'étudier « ne trouvera pas *le début de la section*[1] ».

Je crois avoir établi qu'il était courant en Palestine, au IIe siècle, de faire lire des mineurs à l'office. Que si la Mischna de *Meguilla* dit קטן קורא בתורה ומתרגם, elle ne fait en cela que codifier la pratique Cette codification était nécessaire parce qu'auparavant les enfants n'étaient sûrement pas admis à faire la lecture, de même que dans les siècles suivants cet usage tomba en désuétude. Etant donnée la connaissance si remarquable que les écoliers avaient de la Bible, les docteurs de la Mischna ne peuvent pas avoir tellement prisé la capacité de lire les Prophètes qu'ils en aient conclu à une science considérable. D'ailleurs, notre mischna elle-même suppose que même des mineurs lisaient la haftara. Les Évangiles, qui relèvent souvent avec admiration les réponses faites par Jésus aux questions qu'on lui posait, ne voient pas dans la lecture de la section prophétique la marque d'un savoir extraordinaire, quoique les apôtres fussent de leur propre aveu des illettrés. Dans le passage de Luc, IV, 16-21, que M. Elbogen mentionne, on appuie, non sur la lecture de la section prophétique, mais sur la prédication qui suit.

L'office se terminait, en effet, par la prédication. Paul et ses compagnons vinrent à « Antioche en Pisidie, se rendirent à la synagogue le jour du Sabbat et s'assirent. Après la lecture de la Loi et des Prophètes les chefs de la synagogue leur firent dire : Vous, hommes et frères, si vous savez une parole d'exhortation pour le peuple, parlez. Paul se leva, fit un signe de la main et prit

auteurs qu'il cite montrent qu'à une époque reculée on ne savait plus ce qu'elle pouvait signifier. — Les mots ויבינו במקרא (Néh., VIII, 8) étaient rapportés par d'aucuns aux commencements de versets : ויש אומרים אלה ראשי פסוקים (j. *Meg.*, 74*d*, l. 42). Le סוף פסוק n'est pas mentionné par les anciennes sources.

1. *Sifré Deut.*, 48 (83*b* Friedmann) : המונין שהוא מבקש פתחה של פרשה ואינו מוצא. L'article פֶּתַח manque dans Bacher, *Terminologie*, I, 162 ; le mot n'est pas cité non plus à l'article תחלה (p. 197-198).

la parole...[1] ». Comme R. Eliézer prêchait trop longtemps le jour de fête, les assistants s'en allèrent en groupes. Finalement il renvoya aussi ses élèves[2]. Il résulte de cette histoire qu'on finissait par le sermon. Quand il y avait là un homme qui savait prêcher, on l'invitait à prendre la parole, ou bien il parlait sans y avoir été invité, comme Jésus. Ce dernier rattache son discours à la lecture du prophète[3].

Il est tout à fait certain maintenant qu'Éléazar Hisma, connu de la communauté comme docteur, était également désigné pour lui annoncer la parole de Dieu, partant pour lire la haftara, à laquelle il aurait, comme le montre encore la Pesikta, rattaché son sermon. C'est justement à cause de sa qualité de docteur qu'on lui offrit de réciter le Schema, puis, comme il avait décliné l'offre, la Tefilla. Cette histoire reflète déjà l'usage de confier au *maftir* toutes les fonctions de l'office. Le Talmud de Babylone a donc raison d'expliquer *honoris causa*[4]. Il arrivait parfois que la haftara n'était pas offerte à un savant, mais la règle se maintint, sans quoi la répartition des honneurs eût conduit en pareil cas à des contestations, comme un Amora en fait la remarque à ce propos. Les questions posées par M. Elbogen ont ainsi reçu leur réponse. La fonction la plus importante était justement « la lecture du Prophète », car elle était confiée au docteur.

Ce qui prouve encore qu'il fallait résoudre d'avance la question du *maftir*, c'est la règle d'après laquelle, en cas de présence d'un traducteur ou d'un prédicateur, on ne lisait que trois ou cinq ou sept versets du Prophète[5]. L'impression que produit cette prescription est qu'à l'origine on avait introduit la lecture du Prophète dans le but de faire entendre un discours à la communauté. De même que l'orateur partait du texte de la Tora qu'on venait de lire, de même le texte du Prophète devait contenir quelque chose de celui de la Tora. On s'expliquerait ainsi pourquoi on choisissait souvent des haftaras qui ne contiennent qu'un seul mot de la section du Pentateuque. Le Prophète devait remplacer l'homélie, qui, elle aussi, ne prenait assez souvent pour point de départ qu'un

1. Actes, XIII, 15-16.
2. *Béça*, 15 *b*.
3. Luc, *ibid.*
4. *Meg.*, 29 *b*.
5. j. *Meg.*, 75 *a* l. 16 d'en bas : אבל אם יש שם תורגמן קוראים ג'. א"ר חלבו בד"א כשלא תרגמו ולא דרשו. *Soferim*, XII, 7 : ואם היה בשבת קורא ר' אבהו קומי ר' יוחנן קראיי תלתה תורגמן או דרוש מפטירין בנביא או ג' או ה' או ז' ; *ibid.*, XIV, 2 :

seul mot du texte. Mais qu'il suffise d'avoir effleuré cette question. Rapoport conclut des passages de *M. Soferim* précités — il ne cite pas celui du Yerouschalmi — que le *maftir* était un homme savant, qui savait aussi prêcher [1].

L. Blau.

1. *Erech Millin*, 168. — Encore quelques observations de détail sur le livre de M. Elbogen. P. 19-32, sur les variations dans les bénédictions qui encadrent le schema. Comme l'Égypte était depuis l'époque la plus reculée en relations étroites avec la Palestine, je crois qu'on peut admettre que la tradition palestinienne s'est conservée dans ce pays (de même Elbogen, p. 44). Il est possible que, dans son rituel, Saadia ait fait place à la liturgie de sa patrie, qui appartenait au domaine de l'Égypte ; il faudrait faire sur ce point des recherches de détail. — P. 39 : « Aujourd'hui encore c'est l'usage dans les communautés italiennes et sefardites que, le Yom Kippour, deux membres de la communauté soient placés pendant toute la journée aux côtés de l'officiant ». J'ai observé cet usage dans la communauté sefardite de Venise même à Pâque et un sabbat ordinaire.

ÉTUDE

SUR

LA CONDITION DES JUIFS DE NARBONNE

DU Ve AU XIVe SIÈCLE

(SUITE [1])

CHAPITRE III

SOUS LA DOMINATION CAROLINGIENNE (*suite*).

SOUVERAIN JUDÉOPHOBE : CHARLES LE SIMPLE.

I. L'archevêque Théodard (885-895) et les Juifs narbonnais. — II. Examen critique de quatre diplômes de Charles le Simple relatifs aux biens immeubles des Juifs de Narbonne ; le diplôme du 1er novembre 898. — III. Le diplôme du 6 juin 899. — IV. Le diplôme du 7 juin 922. — V. Critique historique de ces diplômes. — VI. Interprétation de la clause de ces diplômes relative aux possessions juives : que cette clause n'implique pas la confiscation totale des immeubles juifs, mais la confiscation partielle des immeubles assujettis aux dîmes ecclésiastiques. — VII. Explications possibles de cette mesure illégale. — VIII. Conséquences de cette spoliation. — IX. Examen du quatrième diplôme de Charles le Simple ; critique diplomatique ou externe ; irrégularités de la date et des formules. — X. Critique historique ou interne : identification des personnages cités, et date de la rédaction du diplôme (918 ou 919). — XI. Identification des noms de lieux, et conclusion en faveur de l'authenticité du quatrième diplôme. — XII. Que ce diplôme ne fut pas exécuté : actes du 19 décembre 955-956 et du 26 janvier 976-977. — XIII. Conclusion : la situation politique des Juifs narbonnais sous la domination carolingienne est demeurée invariablement très prospère.

I. — La situation des Juifs, en général, devient plus précaire à mesure que le pouvoir royal perd de son autorité. Sous les faibles successeurs de Charlemagne et de Louis le Pieux, les Juifs se trouvent en butte à la malveillance des églises, qui travaillent âprement au développement de leurs biens temporels.

1. Voir *Revue*, t. LV, p. 1.

Entre 885 et 895, le siège archiépiscopal de Narbonne est occupé par Théodard, lequel semble bien n'avoir pas été favorable aux Juifs, s'il est vrai que quelque temps avant son avènement, dans un concile tenu à Toulouse, sous la présidence de Sigebode, archevêque de Narbonne, il ait donné la réplique aux Juifs de Toulouse, qui se plaignaient de recevoir un soufflet trois fois par an [1].

II. — La situation des Juifs de Narbonne s'aggrave sous le règne de Charles le Simple, ce roi sans couronne et sans autorité, qui ne réussit à se conserver des partisans qu'en les comblant de faveurs et de terres.

Quatre diplômes de ce roi sont relatifs aux Juifs de Narbonne. Le second et le troisième ne sont que la confirmation du premier. L'authenticité de ces quatre diplômes ne nous paraissant pas absolument évidente, nous avons jugé indispensable de les soumettre à un examen critique.

Le premier des calendes de novembre [2], première indiction, sixième année de son règne, à Vienne, le roi Charles le Simple confirme, sur le conseil de la reine Adélaïde, sa mère, les diplômes d'immunité accordés à l'église de Narbonne par ses prédécesseurs et, notamment, par son père Louis le Bègue [3]. En outre, le roi fait de nouvelles donations à la cathédrale de Narbonne : il lui concède des terres domaniales, telles que le *fiscus* Colonegas. Il y ajoute encore les terres, vignes, salines et autres biens que les Juifs tiennent dans le comté de Narbonne et pour lesquels ils doivent

1. L'*Hist. de Lang.*, t. II, *Notes*, p. 19, rejette cette histoire « quoiqu'il puisse y avoir quelque chose de vrai ». Le récit de la participation de Théodard au concile de Toulouse et de sa controverse avec les Juifs de cette ville se trouve dans la biographie qu'un anonyme a consacrée à ce saint. (*Vita sancti Theodardi*, éd. Guiard, Montauban et Paris, 1856, in-12, pp. 157-178.)

2. L'original de ce diplôme ne nous est pas parvenu. Nous n'en avons que la traduction française qu'en a donnée Antoine Rocque, l'auteur de l'inventaire manuscrit des archives de l'archevêché de Narbonne, t. I, f° 40. Cet inventaire en 4 volumes, confectionné par A. Rocque en 1639-1640, se trouve actuellement à la bibliothèque communale de Narbonne. Rocque a traduit les actes les plus importants, notamment les privilèges royaux : « Pour aultant que les actes quy contienent ces privileges, quy sont au nombre de vingt sept sont les plus anciens actes des archifz du sieur archevesque de Narbonne et qu'ils sont en effet tout substance, il a esté trouvé bon de les mettre et transcripre au long et non par abrégé en cest inventaire en langue françoise. » (T. I, f° 12 r°.)

3. Nous ne connaissons pas ce diplôme de Louis le Bègue. Voici la liste des diplômes d'immunité qui, à notre connaissance, ont été accordés à l'église de Narbonne avant celui que nous examinons présentement : 29 décembre 814 (*Hist. de Lang.*, t. II, *Pr.*, cc. 94-96), 20 juin 844 (*Ibid.*, cc. 237-238), 4 juin 881 (*Ibid.*, t. V, *Pr.*, cc. 68-70), 4 février 884 (*Ibid.*, cc. 76-78), 26 juin 890 (*Ibid.*, cc. 85-87).

les mêmes dîmes que les chrétiens avaient coutume de fournir [1].

La sixième année du règne s'étend du 28 janvier 898 au 27 janvier 899, Charles le Simple ayant été couronné le 28 janvier 893 [2]. Notre diplôme est du 1er novembre 898. L'indiction de 898 est bien la première indiction. Tous les éléments de la date concordent donc parfaitement.

III. — Le diplôme du 1er novembre 898 [3] fut confirmé par Charles le Simple, le 8 des ides de juin, la seconde indiction, la septième année de son règne, la deuxième année de sa restauration, à Tours-sur-Marne [4]. Ce second diplôme reproduit, sauf quelques légères additions, le diplôme précédent. Charles le Simple confirme à nouveau le privilège d'immunité conféré par ses prédécesseurs et, notamment, par son père Louis le Bègue et son frère Carloman [5]. Voici dans quels termes, légèrement différents de ceux employés dans l'acte du 1er novembre 898, le roi concède à l'église de Narbonne des biens appartenant à des Juifs : « Toutes les terres, maisons, vignes, que les Juifs possèdent, dit-on, dans le comté de Narbonne, sur lesquelles les églises de Dieu avaient coutume de prélever les dîmes, de quelque manière que les Juifs aient acquis les dites possessions, nous les concédons à titre d'aumône royale à l'église de Narbonne [6]. »

1. Antoine Rocque traduit ainsi : « ...Davantaige dans le mesme comté (Narbonnois) le fisque Colonies et terres, vignes, sælines et toutes autres choses que les Juifz tienent et dou ilz doibvent donner les mesmes dixmes que par les chrestiens ont esté donnez suyvant la coustume. » Bibl. mun. de Narb., Invent. des archives de l'archevêché, t. I, f° 40 r°.

2. Giry, *Manuel de diplomatique*, p. 729.

3. Rocque n'a connu ce diplôme que par une copie transcrite au 16e feuillet d'un livre coté n° 2 dans l'inventaire des registres. Cf. Invent. des arch. de l'arch., t. I, f° 653.

4. Marne, arr. de Reims, canton d'Ay.

5. Le diplôme de Carloman est du 4 juin 881 (*Hist. de Lang.*, t. V, *Preuves*, cc. 68-70).

6. « *Terras quoque omnes et domos ac vineas quas Judei in Narbonensi comitatu possidere videntur unde decime in ecclesiis Dei exire consueverant, quocumque modo ipsas adquisierint possessiones, pro elemosina nostra eidem concedimus ecclesie.* » (*Hist. de Lang.*, t. V, *Preuves*, col. 105, et *Privilèges accordés par les roys à l'église de Narbonne*, Narbonne, 1715, in-4°, p. 12. Ce dernier ouvrage ramène à tort les formes barbares du latin médiéval à la correction classique.) La publication de l'*Hist. de Lang.* a été faite d'après Bibl. nat., Armoires de Baluze, t. 390, pièce 385, copie du XIe siècle.

Le passage relatif aux Juifs est ainsi traduit par A. Rocque : « Comme aussy les terres et toutes les maisons et vignes que les Juifs possedent au dit comté (Narbonnois) desquelles ils avoient accoustumé de payer la disme aux eglises nous la concedons a la dite eglise pour nostre aumosne, en quelle sorte que ce soit qu'ilz les ayent acquises. » (Inv. des arch. de l'archev. de Narb., t. I, f° 42 r°).

La septième année du règne de Charles le Simple s'étend du 28 janvier 899 au 27 janvier 900 et la deuxième année de sa restauration, du 1er janvier 899 au 31 décembre 899, puisque l'année de la restauration est comptée à dater de la mort d'Eudes, advenue le 1er janvier 898 [1]. Ce diplôme est du 6 juin 899, et l'indiction de cette année est bien l'indiction 2.

A notre avis, le diplôme du 6 juin 899 est authentique et, par suite, le diplôme du 1er novembre 898, qui en est le prototype, l'est également. La formule d'invocation verbale : *In nomine sancte et individue Trinitatis* et la formule qui suit la suscription royale : *divina propitiante clementia* sont conformes à l'usage courant [2]. Charles le Simple s'intitule simplement *rex* jusqu'à 911, année de l'acquisition de la Lorraine [3]. L'adresse ne vient pas immédiatement après la suscription, mais seulement après la formule de notification : *Quapropter noverit omnium sancte Dei Ecclesie fidelium nostrorumque tam presentium quam futurorum solertia quia,* etc. L'exposé mentionne la requête de l'archevêque de Narbonne Arnuste, qui invoque l'extrême pauvreté de son archidiocèse et l'intervention de la reine-mère Adélaïde. Puis, vient le dispositif. La formule de corroboration est régulièrement suivie de l'annonce des signes de validation : *Et ut hoc preceptum nostre auctoritatis inviolabile ac eternum obtineat vigorem, manu propria subterfirmavimus et anulo nostro insigniri jussimus* On voit que la suscription royale y est exprimée conformément à l'usage par les mots *manu propria,* et le sceau, par le mot *anulus* [4]. La formule [5] qui encadre le monogramme royal et la façon dont elle l'encadre, le nom du souverain étant placé avant le monogramme au lieu qu'il était placé après dans les diplômes des souverains précédents, tout cela est bien conforme au style de la chancellerie de Charles le Simple ; il en est de même de la souscription de chancellerie : *Heriveus notarius ad vicem Folchonis archiepiscopi recognovit et subscripsit* [6].

Ayant affaire ici, non à un diplôme original, mais à une copie du XIe siècle, nous ne pouvons utiliser pour l'examen de cet acte

1. Le diplôme du 6 juin 899 est analysé dans *Hist. de Lang.*, t. V, *Preuves*, c. 1549, n° XXX, dans *Historiens de France*, t. IX, p. 480, dans Böhmer, *Regesta Karolorum*, Francfort, 1833, in-4°, n° 1905, dans Bréquigny, *Table des diplômes*, t. I, p. 359.
2. Giry, *Manuel de diplomatique*, p. 725.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 726.
5. *Signum Karoli* (monogr.) *gloriosissimi regis.*
6. Giry, *ut supra*, p. 727.

quelques éléments de critique que fournissent, par exemple, les ruches, les notes tironiennes, le sceau, etc.

La disposition de la date en deux parties [1], l'une commençant par *datum* et comprenant l'élément chronologique, l'autre commençant par *actum* et constituant l'élément topographique, est absolument régulière [2]. La partie chronologique comprend suivant l'usage le quantième et le mois d'après le calendrier romain, l'indiction, l'année du règne et l'année de la restauration. Enfin, la formule d'appréciation : *in Dei nomine feliciter. Amen* est d'un usage courant [3].

Si après avoir soumis ce diplôme à la critique externe, nous en faisions la critique interne, nous n'y relèverions rien d'insolite et d'anormal. Les clauses d'exemption, énumérées dans ce diplôme d'immunité, sont caractéristiques de ce genre de document. Il renouvelle toutes les concessions royales qui ont été faites, antérieurement, à l'église de Narbonne, et il en donne une énumération chronologique très exacte.

IV. — La disposition des diplômes du 1er novembre 898 et du 6 juin 899 relative aux biens confisqués sur les Juifs narbonnais se trouve reproduite encore dans un troisième diplôme d'immunité délivré par Charles le Simple en faveur de l'église de Narbonne, à Tours-sur-Marne, le 7 des ides de juin, dixième indiction, l'année 30 du règne, l'année 25 de la restauration, l'année 11 de l'annexion de la Lorraine [4]. La trentième année du règne s'étend entre le 28 janvier 922 et le 27 janvier 923, la vingt-cinquième année de la restauration, entre le 1er janvier 922 et le 31 décembre 923, la onzième année de l'annexion de la Lorraine entre septembre-

1. *Datum viij idus junii, indictione secunda, anno septimo, regnante Karolo serenissimo rege, et in successione Odonis II pleniter regnante. Actum apud Hturnum in Dei nomine feliciter. Amen.*

2. Giry, *Manuel de diplomatique*, p. 728.

3. *Ibid.*

4. Voici la bibliographie de ce diplôme : I. Publ. : Catel, *Mémoires de l'histoire de Languedoc*, pp. 776-777 ; passage relatif aux Juifs, p. 777. *Privilèges accordés par les roys à l'église de Narbonne*, pp. 13-16 ; passage, p. 15. Baluze, *Concilia Galliae Narbonensis*, Paris, 1668, in-8°, *Appendices*, pp. 74-77 ; passage p. 76. *Gallia christiana*, t. VI, Paris, 1739, in-f°, *Instrumenta*, cc. 15-16 ; passage, c. 16. *Historiens de France*, t. IX, pp. 555-556 ; passage, p. 555. *Hist. de Lang.*, éd. Privat, t. V, *Preuves*, cc. 103-106 ; passage, col. 105.

II. Traduction française : Inventaire manuscrit des archives de l'archevêché de Narbonne, t. I, f° 45 r° et v°.

III. Analyses : Böhmer, *Regesta Karolorum*, n° 1976, et Bréquigny, *Table des diplômes*, t. I, p. 384, 4e diplôme.

novembre 922 et août-octobre 923, l'année de l'acquisition de cette province étant comptée à partir d'une époque indéterminée comprise entre le jour de la mort de Louis IV, soit le 24 septembre 911 et le 27 novembre de la même année [1]. La onzième année de l'annexion de la Lorraine n'était pas encore commencée le 7 juin de l'an 922, date à laquelle fut octroyé le présent diplôme. A part cette légère inexactitude, tous les éléments de la date concordent parfaitement.

Le présent diplôme étant postérieur à l'acquisition de la Lorraine, la suscription royale y est suivie de la mention *rex Francorum*. Il est, d'ailleurs, parfaitement superflu de faire l'examen détaillé des formules qu'il renferme. Le diplôme du 7 juin est authentique comme ceux du 1er novembre 898 et du 6 juin 899. Il se contente, au surplus, de reproduire le passage concernant les biens des Juifs, sans lui faire subir aucune modification [2].

V. — Si la critique diplomatique proclame l'authenticité absolue de ces trois diplômes, la critique historique paraît moins affirmative. L'historien de Charles le Simple, M. Eckel, s'étonne un peu que ce roi disposât de toute une série de biens dans les comtés de Bésalu, de Narbonne et de Roussillon, qui n'entretenaient avec le reste du royaume que des relations fort peu suivies [3]. Mais il ajoute plus loin que le midi de la France resta fidèle à Charles le Simple au point de ne reconnaître que fort tard l'élection de son successeur, le roi Raoul [4]. Même après l'année 923, c'est-à-dire après l'emprisonnement de Charles le Simple, les seigneurs du Midi dataient une partie de leurs chartes du règne du prince carolingien [5].

En général, Raoul ne fut reconnu au sud de la Loire qu'à partir de la mort de Charles le Simple, survenue en 929 [6].

M. Israël Lévi, se fondant sur les explications embarrassées de M. Eckel, déclare qu'elles jettent quelque doute sur l'authenticité de ces diplômes [7].

1. Giry, *Manuel de diplomatique*, p. 729.

2. Catel et les auteurs du *Gallia christiana* fournissent une légère variante pour ce passage. Ils impriment *consueverunt* au lieu de *consueverant*. Cette dernière leçon est préférable : c'est, d'ailleurs, la leçon du ms. lat. 11015 de la Bibl. nat.

3. Eckel, *Charles le Simple* (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, 124e fascicule, Paris, 1899, in-8°), pp. 42-43.

4. *Ibid.*, p. 126.

5. *Ibid.*, p. 129.

6. Eckel, *Charles le Simple*, p. 45.

7. Isr. Lévi, *Les Juifs de France du IXe siècle aux Croisades* (*R. É. J.*, t. LII, p. 164).

Tel n'est pas notre avis : nous constatons un fait, à savoir que Charles le Simple reste toujours très populaire dans le Midi ; cette popularité s'explique par les privilèges intéressés dont ce roi ne cessa de combler les églises et les abbayes de cette région.

La critique historique n'infirme donc pas l'authenticité des diplômes de 898, 899 et 922.

VI. — Il nous reste maintenant à interpréter d'une manière exacte le sens du passage qui nous intéresse. Nous constatons sur ce point quelques divergences entre le diplôme de 898, d'une part, les diplômes de 899 et 922, d'autre part. Le premier rapporte que Charles le Simple cède à l'église de Narbonne « les terres, vignes, *salines*[1] et autres biens que les Juifs *tiennent* dans le comté de Narbonne et pour lesquels ils doivent les mêmes dîmes que *les chrétiens* avaient coutume de fournir ». D'après les deux autres diplômes, Charles « concède *à titre d'aumône* à l'église de Narbonne toutes les terres, *maisons*, vignes que les Juifs *possèdent*, dit-on, dans le comté de Narbonne, sur lesquelles les églises de Dieu avaient coutume de prélever les dîmes, *de quelque manière que les Juifs aient acquis les dites possessions* ». Dans l'énumération des biens confisqués sur les Juifs, le second et le troisième diplôme mentionnent des maisons là où le premier mentionne des salines. Cette dernière version est plus naturelle, puisque la dîme était une redevance en nature — du moins dans les premiers siècles de son application — qui portait sur les produits de la terre, végétaux ou minéraux, tels que le blé, les grains, le foin, les légumes, le vin, le sel. Il est probable que cette substitution du mot *domos* au mot *salinas* est la conséquence d'une faute de lecture.

Les diplômes de 899 et 922 indiquent que la donation royale a été faite à titre d'aumône, c'est-à-dire à titre de libéralité purement gracieuse : c'est là un moyen pour Charles le Simple de travailler pour le salut de son âme et le salut des âmes de ses parents décédés (*pro remedio animarum genitoris et fratris nostri*). Il faut noter que cette donation faite à titre d'aumône est insérée dans un acte d'immunité et que, par suite, elle bénéficie des avantages que comporte ce genre de privilège.

L'auteur de l'inventaire des archives de l'archevêché de Narbonne a traduit par *tiennent* l'expression *videntur possidere*[2] : en

1. Nous imprimons en italiques les termes et les expressions qui ne se rencontrent pas à la fois dans les trois diplômes.

2. Nous supposons que le diplôme original du 1er novembre 898 contenait *videntur possidere* et non *videntur tenere*, ce dernier verbe n'étant pas encore très employé à

droit féodal les verbes *possidere* et *tenere* ont le même sens, mais aux IXe et Xe siècles, on emploie presque exclusivement *possidere ;* le premier terme est plus conforme au droit romain, le second, au droit féodal.

Quoi qu'il en soit, ces termes de *possidere, possessiones* marquent bien qu'il ne s'agit pas ici de biens possédés par les Juifs en toute propriété. De plus, le verbe *acquirere* montre clairement que ces biens ne sont pas des biens patrimoniaux, mais des biens acquis, on dira plus tard *acquêts* par opposition à *propres*. L'acte du 1er novembre 898 nous apprend même que ces biens ont été aliénés en faveur des Juifs par des chrétiens.

Cette clause relative aux Juifs de Narbonne a généralement été mal interprétée. Les auteurs de l'*Histoire de Languedoc* en ont donné une traduction exacte : « Toutes les terres, maisons, vignes et autres biens fonds que les Juifs possédaient dans le comté de Narbonne et dont *on* avait accoutumé de payer la dîme, de quelque manière qu'ils en eussent fait l'acquisition... etc. » Mais ils l'ont mal interprétée, puisqu'ils ajoutent : « ...ce qui nous donne lieu de remarquer que les Juifs de la Septimanie ne jouissaient plus alors, comme sous le règne de Louis le Débonnaire, du privilège de pouvoir posséder des immeubles[1] ». Les Bénédictins croyaient donc que la confiscation royale portait sur tous les immeubles qui appartenaient aux Juifs dans le comté de Narbonne.

Le chevalier Dumège, qui a donné une édition fort médiocre de l'œuvre de dom Devic et dom Vaissete, a suivi leur opinion[2]. Bédarride dit également que Charles le Simple donna à Saint-Just « toutes les terres que les Juifs possédaient dans le comté de Narbonne, à quelque titre qu'ils en eussent acquis la *propriété* »[3]. Il n'hésite même pas à traduire par propriété le mot *possessiones*.

M. Théodore Reinach partage la même erreur quand il écrit[4] :

l'époque carolingienne. Le verbe *videri* n'implique pas à l'époque barbare comme à l'époque romaine un sens dubitatif. On peut le rendre par l'expression : *dit-on*, ou même n'en tenir aucun compte. *Videntur possidere* est l'équivalent de *possident*.

1. *Hist. de Lang.*, t. III, p. 63.

2. Dumège, *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, t. VIII, p. 338, en note.

3. Bédarride, *Les Juifs en France, en Italie et en Espagne*, Paris, 1867, in-8°, p. 92.

4. *Histoire des Israélites*, pp. 93-94. Nous ne voudrions pas laisser le lecteur de ces lignes sous cette mauvaise impression et l'induire à croire que le petit livre de M. Reinach n'a pas de caractère scientifique. Cette œuvre de vulgarisation historique nous a été du plus grand secours pour nous initier à l'histoire juive. Nous y avons retrouvé les qualités qui font le charme de toutes les œuvres de M. Reinach : méthode, clarté, précision, sobriété. Au surplus, pour ne pas se méprendre sur le caractère scientifique de cette petite histoire des Juifs, il suffit de jeter un coup d'œil sur la substantielle bibliographie critique qui termine le volume.

« Charles le Simple donna aux églises de Saint-Juste (*sic*) et de Saint-Quentin « à titre d'aumône » toutes les terres, métairies (*sic*) et vignobles que les Juifs possédaient dans le comté de Narbonne (914). » M. Reinach confond dans cette phrase les diplômes que nous examinons présentement avec le quatrième diplôme que nous étudierons plus bas.

Gustave Saige a été le premier qui ait interprété ce passage d'une manière judicieuse. Il dit qu'il faut y voir l'interdiction pour les Juifs de posséder des terres assujetties à des dîmes ecclésiastiques et non l'abrogation du droit de posséder des terres franches, des alleux [1].

M. Israël Lévi interprète le passage de la même façon quand il écrit que Charles le Simple accorda, en 899, à l'église de Narbonne « les terres, maisons et vignes que les Juifs possédaient dans le comté de Narbonne et qui étaient assujetties *auparavant* à des dîmes ecclésiastiques [2] ». Il ajoute même ces mots très justes : « La confiscation se masquait de zèle pour le droit : les Juifs avaient eu tort d'acquérir ces sortes de biens. »

L'interprétation de Saige et de M. Lévi soulève une objection. D'après MM. Kohler et Imbart de La Tour, la dîme était due par toutes sortes de personnes et toutes sortes de biens, par les rois, princes, nobles, roturiers, moines, clercs, hérétiques, *Juifs*, infidèles, pour des alleux, des fiefs, des tenures libres ou serviles, des biens de mainmorte, etc., « la dîme étant considérée, dit M. Kohler [3], comme une portion des produits de la terre et du travail des hommes que Dieu avait réservée pour son service, en conséquence de son universelle seigneurie... » — « Cette redevance, écrit M. Imbart de La Tour [4], affectait la terre, non la personne. La dîme était due par toute propriété rurale enclavée dans la paroisse... Nous voyons des femmes, des *Juifs* (*Hist. de Lang.*, t. V, p. 105) astreints à payer la dîme, *en raison même des champs, prés, vignes qu'ils possèdent*. La loi ne tenait compte, ni de la condition des personnes, ni même du mode de possession du sol. »

Nous ferons remarquer que M. Imbart de La Tour s'appuie, pour démontrer que les Juifs étaient assujettis à la dîme, sur un des trois diplômes que nous avons examinés plus haut. Il faut aussi noter que M. Imbart ne tient aucun compte, dans sa traduction, du mot

1. *Les Juifs du Languedoc*, p. 9.
2. *R. É. J.*, t. LII, p. 164.
3. *Grande Encyclopédie*, article *dîme*, p. 574, 2e col.
4. Imbart de La Tour, *Les paroisses rurales du IVe au XIe siècle*, Paris, 1900, in-8°.

domos. Evidemment, ce terme gênait son argumentation et il a mieux aimé ne pas en faire état.

Si nous en croyions donc MM. Kohler et Imbart de La Tour, tous les biens des Juifs de Narbonne, qu'ils fussent patrimoniaux ou non, auraient été soumis aux dîmes ecclésiastiques, et, par suite, la confiscation ordonnée par Charles le Simple aurait porté sur tous leurs biens indistinctement.

Il est facile de répondre à l'objection. Si la confiscation avait eu un caractère général, la chancellerie royale n'aurait pas senti le besoin de parler de biens assujettis aux dîmes et, par suite, de viser uniquement une catégorie de biens, dont le caractère commun était d'avoir été aliénés par des chrétiens qui payaient la dîme. On n'a pas assez remarqué le temps du verbe *consueverant*, qui montre clairement qu'il s'agit de biens dont les précédents possesseurs avaient accoutumé de payer la dîme. Catel et les auteurs du *Gallia christiana*, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, ont remplacé à tort ce plus-que-parfait par un parfait, ce qui change absolument le sens.

Nous ferons remarquer, ensuite, que tous les détenteurs du sol n'étaient pas au IXe siècle assujettis aux dîmes ecclésiastiques : c'est ainsi que les Espagnols aprisionnaires ne payaient aucune redevance au clergé[1]. Or, la condition de ces étrangers, qui s'étaient établis à titre d'hôtes (*hostolenses*) dans toute la Septimanie, était très voisine de celle des Juifs narbonnais. Les aprisionnaires ne payaient pas de droit de pâture, de tonlieu, pas d'impôt public. Ils n'étaient pas soumis au droit de gîte. Ils étaient placés sous la mainbournie du roi et jouissaient du droit de propriété absolue. Leurs principales obligations consistaient à faire le guet, à marcher en guerre sous les ordres du comte, à se rendre au plaid comtal pour les cas d'homicide, de rapt, d'incendie et de pillage. La condition des Juifs ressemblait à celle des aprisionnaires au moins sur trois points : ils ne payaient pas de redevance au clergé, ils jouissaient du droit de posséder des biens héréditaires, et étaient placés sous la mainbournie ou tutelle royale[2].

1. *Hist. de Lang.*, t. I, p. 942, note 2.

2. C'est du moins ce que nous pouvons inférer du récit des *Gesta Karoli* (éd. Schneegans, p. 176), qui rapporte que Charlemagne reçut les Juifs de Narbonne dans sa juridiction et sous sa sauvegarde : les expressions des *Gesta* sont purement féodales, mais il est facile de leur substituer les expressions synonymes de l'époque carolingienne : sauvegarde = mainbournie. D'après le *Sefer Hakkabala* (Neubauer, *R. É. J.*, t. X, p. 103), le chef de la communauté juive de Narbonne était justiciable du roi.

Il est arrivé, sans doute, un moment, où la dîme a été exigée légalement de tous les détenteurs du sol, catholiques ou non. Mais il est infiniment probable que cette théorie de la seigneurie universelle de Dieu s'est formée, non à l'époque carolingienne, mais plus tard, en pleine période féodale. Elle paraît avoir été imaginée par quelque canoniste retors, soucieux avant tout de favoriser les intérêts temporels de l'Église.

L'extension de la dîme à toutes les catégories d'individus et de terres a été amenée, en partie, par la confusion, qui s'est établie de bonne heure, du moins dans le Narbonnais, entre les dîmes ecclésiastiques et les dîmes laïques[1]. Les premières ont perdu leur caractère de redevances religieuses et personnelles pour revêtir l'aspect de redevances laïques et réelles.

Nous croyons avoir suffisamment démontré que les diplômes de 898, 899 et 922 ne constituent pas pour les biens des Juifs narbonnais une confiscation générale, mais une confiscation partielle.

VII. — Reste à expliquer comment Charles le Simple a été amené à confisquer parmi les biens des Juifs ceux qui auparavant étaient assujettis à des dîmes ecclésiastiques. Le roi semble avoir obéi aux objurgations de l'église de Narbonne ; celle-ci ne voulait pas renoncer à prélever les dîmes sur les produits de certains biens qui n'avaient jamais cessé, pendant tout le temps qu'ils avaient appartenu à des chrétiens, de fournir cette redevance. En vertu de ce principe de droit canon, que le temporel de l'Église ne saurait être abrégé en aucun cas, l'église de Narbonne n'a pas voulu consentir à perdre les revenus qu'elle tirait de ces terres, vignes et salines. Elle a, par suite, considéré les Juifs comme inhabiles à posséder en toute propriété des biens assujettis à des dîmes, puisqu'ils ne lui paraissaient pas aptes à remplir les obligations qui incombaient aux détenteurs de ce genre de biens : plus tard le suzerain refusera l'investissement du fief à des mineurs, des roturiers, ou des femmes, pour incapacité féodale. Les termes mêmes des diplômes marquent bien que l'Église considère les Juifs acquéreurs de ces biens, non comme des propriétaires, mais comme de simples occupants, (*possessores*), voire même des usurpateurs.

1. Le 23 avril 1048, l'archevêque et le vicomte de Narbonne donnent aux deux chapitres de Saint-Just et de Saint-Paul la dîme du poisson et du sel de certaines salines à la réserve du sel qu'on tirait de l'alleu des Juifs (*Hist. de Lang.*, t. III, p. 310, et V. *Pr.*, cc. 454-456).

En somme, l'église de Narbonne ne justifie ses prétentions que par des sophismes. Elle avait soumis au paiement de la dîme les premiers détenteurs des biens aliénés, non en tant que propriétaires, mais en tant que chrétiens : elle n'avait pas le droit d'assujettir à la dîme les Juifs, seconds détenteurs de ces biens, en tant que propriétaires.

Il est probable qu'avant de faire appel à la volonté royale, l'église de Narbonne a essayé de prélever les dîmes sur ces biens nouvellement acquis par les Juifs. Ces derniers ont protesté contre les prétentions du clergé narbonnais. Le clergé a porté plainte au roi, qui est intervenu parce que, depuis le capitulaire de Charlemagne de 779, l'obligation de payer la dîme était devenue une loi positive et civile [1]. Charles le Simple est donc intervenu comme souverain.

Mais il est possible qu'il soit intervenu à un autre titre. Les biens acquis par les Juifs sont mentionnés dans les diplômes de 898, 899 et 922 à côté de propriétés domaniales (*fisci*) que le roi concédait à l'église de Narbonne : ils avaient peut-être fait partie également du domaine royal à l'origine. La confiscation royale revêtirait alors la forme d'un acte de reprise ou de retrait.

Comment se fait-il maintenant que des biens confisqués par le souverain fussent attribués à l'église de Narbonne ? En vertu d'une des clauses de l'immunité, tout ce que le fisc royal pouvait exiger dans l'étendue des terres de l'immuniste devait être remis à l'immuniste et, dans l'espèce, à l'église de Narbonne [2]. Nous en avons un exemple typique. Un vassal de Charles le Chauve, qui avait reçu des propriétés dans le comté de Razès, fut condamné par le tribunal du comte Acfred à la confiscation. Le 4 février 884, les biens confisqués furent dévolus à l'église de Narbonne en vertu du privilège d'immunité [3].

Dans tous les cas, Charles le Simple n'avait aucune raison sérieuse de confisquer les nouvelles acquisitions des Juifs narbonnais : le désir de conserver l'appui du clergé de cette région l'amena à commettre cet acte d'arbitraire.

Sa mesure n'aurait pas été illégale si elle s'était bornée à placer ces nouvelles acquisitions sous la souveraineté de l'église immu-

1. *Grande Encyclopédie*, art. *dîme* par Kohler, p. 573, 1re col.

2. « *Et quidquid jus fisci exinde exigere poterat, totum nos pro eterna remuneratione eidem concedimus ecclesie...* » Un acte de 1165, qui est une confirmation des immunités accordées à l'église de Narbonne, définit ce *jus fisci : hoc est omnia regalia jura.* (*Privilèges accordés par les roys à l'église de Narbonne*, p. 19.)

3. *Hist. de Lang.*, t. V, *Preuves*, cc. 76–78.

niste, comme cela se produisit souvent pour les propriétés des aprisionnaires [1]. Qu'arrivait-il si, dans le domaine de la villa que le fisc cédait à l'église de Narbonne se trouvaient des enclaves possédées en toute liberté par des propriétaires et non par de simples tenanciers? Le roi déclarait alors que les redevances publiques exigées de ces propriétaires seraient prélevées désormais au profit de l'église immuniste. Les propriétaires d'alleux ne perdaient de ce fait aucune parcelle de leurs droits : ils changeaient tout simplement de souverain : au lieu de payer l'impôt au comte, ils le payaient à l'archevêque.

VIII. — Quelles furent pour les Juifs narbonnais les conséquences de la confiscation partielle de 898-922? Si la mesure royale avait été appliquée dans toute sa rigueur, le patrimoine des Juifs de Narbonne aurait été condamné à ne plus s'accroître et par suite à dépérir. Les Juifs, se trouvant dans l'impossibilité d'acquérir des biens assujettis aux dîmes ecclésiastiques, c'est-à-dire n'importe quel bien ayant appartenu à un chrétien, en auraient été réduits à n'acquérir que des immeubles ayant appartenu à des coreligionnaires. L'application stricte des diplômes de Charles le Simple aurait donc arrêté net le développement de la propriété allodiale des Juifs narbonnais.

Heureusement, Charles le Simple n'ayant pas la force de faire appliquer ces mesures coercitives, les Juifs de Narbonne continuèrent à faire des acquisitions de biens sur des chrétiens : nous en verrons des exemples très nombreux dans la suite.

Toutefois, cette mesure de spoliation partielle présentée sous le couvert de la légalité, sinon du droit, dut accroître singulièrement l'audace de tous ceux, clercs ou laïques, qui refusaient aux Juifs le droit de posséder des immeubles.

IX. — Nous allons examiner maintenant un quatrième diplôme de Charles le Simple, par lequel ce roi semble confisquer des immeubles sur des Juifs narbonnais sans en fournir aucune justification.

Les nones de juillet, huitième indiction, trente-deuxième année de son règne (?) ou de sa restauration (?), à Tours-sur-Marne, Charles

1. « *Si vero infra istas vel alias villas eidem ecclesie Hostolenses vel Ispani fuerint, quicquid jus fisci inde exigere debet, totum ad opus sancte matris ecclesie Narbonensis jure perpetuo concedimus obtinendum atque per hoc nostre auctoritatis preceptum confirmamus.* » (Immunité du 6 juin 899.)

le Simple, sur la demande de l'évêque Érifons et à la prière de Roger, archevêque de Trèves, et de Guillaume, grand marquis, reçoit sous sa mainbournie l'évêque Érifons et le prêtre Goufard ; il donne, en outre, à Érifons et à Goufard, serviteurs de Dieu et de l'église Saint-Quintin de Narbonne, la terre et les moulins qui appartenaient à des Juifs, les moulins dits de Matapezouls, lesquels appartenaient également à des Juifs ; le territoire concédé s'étendait de la porte Coiran jusqu'au lieu dit Celada, et, de là, jusqu'au milieu de la rivière d'Aude, qui, avec la butte de Montjuzaic, entourait ledit territoire de toute part jusqu'au lavoir de Coiran [1].

La trente-deuxième année du règne de Charles le Simple s'étend du 28 janvier 924 au 27 janvier 925, la trente-deuxième année de sa restauration, du 1er janvier 929 au 31 décembre 930, ce qui donne comme dates de ce diplôme le 7 juillet 924 ou le 7 juillet 929 ; aucune de ces dates n'est admissible, puisque Charles resta prisonnier d'Herbert de Vermandois depuis 923 jusqu'à 929, date de sa mort. De plus, l'indiction de 924 est l'indiction 12, et celle de 929, l'indiction 2. Or, le diplôme a été délivré en l'indiction 8, qui est l'indiction de l'année 920. Nous avons constaté pour les trois diplômes examinés plus haut que les divers éléments de la date y concordaient d'une façon à peu près parfaite. Il est surprenant que cette concordance ne s'observe pas dans le quatrième diplôme de Charles le Simple. Besse a été frappé de cette anomalie : il a supposé que le scribe du XIIe siècle qui avait transcrit ce diplôme [2] s'était trompé. Il a donc corrigé XXXII en XXII et placé le diplôme en 914 ou 915 [3]. Catel se range à l'opinion de Besse [4]. Les auteurs de l'*Histoire de Languedoc* corrigent également XXXII en XXII et placent le diplôme tantôt vers 914 [5], tantôt vers 916 [6]. Les auteurs du recueil des *Historiens de France* [7] et Bréquigny [8] ont adopté la date de 914.

Besse et les Bénédictins appliquent le nombre XXXII (corr. XXII) à l'année du règne, mais l'énoncé de la date ne laisse pas d'être ambigu sur ce point. Cette ambiguïté autorise à appliquer ce

1. Pièce justificative n° I.
2. Bibl. nat., ms. latin 11015, f° 15 v°.
3. *Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne*, Paris, 1660, in-4°, p. 180.
4. Catel, *Mémoires de l'histoire de Languedoc*, pp. 777-778.
5. *Hist. de Lang.*, t. IV, *Notes*, p. 26, 2e col.
6. *Ibid.*, t. III, p. 84, d'après *Marca hispanica* (*Appendices*, p. 840). M. Israël Lévi a choisi cette date (vers 916), dans *R. É. J.*, t. LII, p. 164.
7. *Historiens de France*, t. IX, pp. 521-522.
8. *Table chronologique des diplômes*, t. I, p. 375.

nombre aussi bien à l'année de la restauration qu'à l'année du règne, ce qui nous donnerait pour le diplôme la date de 919, laquelle n'est pas tellement éloignée de la date de 920, indiction 8, qu'elle ne paraisse assez vraisemblable. Il est même possible d'admettre que le scribe du XIIe siècle ait lu XXXII au lieu de XXIII : ce dernier nombre, considéré comme l'année de la restauration de Charles le Simple[1], nous donnerait exactement la date de 920, indiction 8.

D'ailleurs, la formule de la date est à ce point extraordinaire et anormale qu'elle semble jeter quelque doute sur l'authenticité de ce diplôme. La partie chronologique de cette date est ainsi libellée : *Datum nonas julii, indictione VIII, anno XXXII redintegrante atque regnante Karolo rege gloriosissimo*... Si elle était conforme au style de la chancellerie de Charles le Simple, elle devrait se lire : *Datum nonas julii, indictione VIII, anno XXVIII regnante domno Karolo, redintegrante XXIII, largiore vero hereditate indempta X.*

L'examen des autres formules de ce diplôme est également défavorable à son authenticité. La formule qui suit la suscription royale[2] renferme le mot *misericordia,* qu'on ne trouve jamais accolé au verbe *propitiari* dans les diplômes de cette période du règne[3]. La formule *rex Francorum* est conforme au style de la chancellerie, puisque notre diplôme est postérieur à l'acquisition de la Lorraine (911). La formule de corroboration[4] est également libellée d'une façon bizarre. D'ordinaire, l'annonce de l'apposition du sceau et l'annonce de l'apposition du monogramme royal sont séparées en deux membres de phrases[5].

Les autres formules, notamment celles de la souscription du roi et de la souscription du chancelier, sont parfaitement régulières.

X. — Critiqué du point de vue diplomatique, cet acte nous paraît donc suspect. Si nous l'examinons maintenant du point de

1. Étant donné que le nombre XXXII se trouve immédiatement avant *redintegrante*, on peut supposer vraisemblablement qu'il s'applique plutôt à l'année de la restauration qu'à l'année du règne. Dans ce cas, le scribe aurait omis cette dernière année.

2. *Karolus divina propitiante misericordia rex Francorum.*

3. *Karolus misericordia Dei rex* est très fréquent, mais avant l'acquisition de la Lorraine. On trouve également : *divina largiente misericordia* (25 juin 919 : Voy. : *Historiens de France*, t. IX, p. 546, n° LXXVIII).

4. ...*Et anuli nostri manu propria confirmantes impressione subterfirmare precepimus.*

5. ...*Manu propria subterfirmavimus et anulo nostro insigniri jussimus* (diplôme du 7 juin 899).

vue historique, c'est-à-dire si nous identifions les noms de personnes et les noms de lieux mentionnés dans cet acte, et si nous contrôlons les événements auxquels il fait allusion, nous constaterons également des anomalies, mais, d'autre part, nous relèverons assez d'assertions exactes, pour que nous ne nous croyions pas obligé d'assimiler ce diplôme à un faux bien caractérisé.

Les circonstances dans lesquelles cet acte a été octroyé nous le présentent sous un jour extrêmement favorable. Il a été délivré à la suite d'une requête présentée au roi par l'évêque Érifons. Comment expliquer la présence de cet évêque à la cour de Charles le Simple? Il existe une lettre de l'archevêque de Narbonne, Agio, aux évêques Agambert et Élefons. Agio a appris que ces deux prélats étaient sur le point de joindre la cour royale : il a donc chargé les comtes Ermengaud et Raimond de prier les deux évêques de solliciter du roi un diplôme pour l'église de Narbonne [1]. Élefons et Érifons sont évidemment le même personnage [2]. La présence d'Érifons ou Élefons auprès du roi s'explique donc aisément.

Il est surprenant d'apprendre que l'évêque Érifons était un habitant de Narbonne et qu'il y desservait avec le prêtre Goufard l'église de Saint-Quintin. Goufard était le *nourri* d'Érifons, c'est-à-dire qu'il tenait probablement de lui sa fonction et ses moyens de subsistance [3]. Érifons était le véritable titulaire : il devait percevoir les revenus de l'église, quitte à assigner au prêtre Goufard une portion congrue.

Comment se fait-il que cet évêque sans évêché habitât Narbonne, à côté de l'archevêque de cette ville? Il est à peu près certain qu'Érifons avait été précédemment titulaire d'un siège épiscopal et qu'il avait, pour des raisons difficiles à découvrir, renoncé à ses fonctions d'évêque sans, toutefois, en abandonner le titre. Nous croyons même savoir qu'Érifons avait été évêque de Vénasque-Carpentras. Un évêque de ce nom et de ce siège assista, le

1. Voy. le texte de cette lettre dans *Hist. de Lang.*, t. V, *Preuves*, c. 145, et dans Catel, *Histoire des comtes de Tolose*, Tolose, 1623, in-f°, p. 83. Dom Devic et dom Vaissete placent cette lettre vers 922 : ils suivent en cela l'opinion du *Gallia christiana*, t. VI, col. 25, qui en donne également le texte. Catel (*Mémoires de l'hist. de Lang.*, p. 776) prétend que c'est à la suite de cette lettre que fut octroyé le diplôme du 7 juin 922. L'*Hist. de Lang.*, t. IV, *Notes*, p. 24, 2e col., conteste cette assertion et fait remarquer avec assez de justesse que le diplôme du 7 juin 922 fut sollicité, non par Agambert et Élefons, mais par Gui, évêque de Girone.

2. Érifons, Élefons, Arifons sont des variantes du prénom Alfonse, qu'on écrit assez arbitrairement Alphonse.

3. Cette épithète de *nourris* s'applique, notamment, aux fidèles qui tenaient du prince leurs bénéfices et leurs dignités (Fustel de Coulanges, *Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne*, Paris, 1892, in-8°, pp. 642-643).

1er septembre 917 [1], à la dédicace de la cathédrale Sainte-Eulalie d'Elne, en compagnie de Gui, évêque de Girone, Guimera, évêque de Carcassonne, et de Guillaume le Pieux, comte d'Auvergne et marquis de Gothie, le même que Guillaume, grand marquis, dont il est question dans notre diplôme.

Érifons était donc encore évêque de Carpentras en 917, mais il cessa de l'être bientôt après. Nous pouvons supposer avec beaucoup de vraisemblance que le jour où Érifons dut renoncer à son évêché de Carpentras, il reçut en compensation le temporel de l'église Saint-Quintin de Narbonne [2].

Il s'occupa dès lors des affaires du diocèse de Narbonne : c'est ainsi que, le 17 décembre 924, il assista à la donation consentie par Odon, vicomte de Narbonne, en faveur de l'abbaye de Montolieu [3]. Il est probable que dès qu'il cessa d'être évêque de Carpentras pour devenir desservant de Saint-Quintin de Narbonne, l'évêque Érifons se préoccupa immédiatement d'arrondir le temporel de son église, et c'est sûrement, à cet effet, qu'il se rendit à la cour de Charles le Simple. Ce voyage doit se placer après le 1er septembre 917.

A côté d'Érifons, notre diplôme mentionne Roger, archevêque de Trèves, Guillaume, marquis de Gothie, Hervé, archichancelier, et Goslin, notaire.

Quelques brèves considérations sur la biographie de ces personnages, jointes à celles que nous venons de mettre en lumière à propos d'Érifons, nous permettent d'assigner au quatrième diplôme de Charles le Simple la date de 918 ou 919. Dans ce diplôme, Roger n'est encore qu'archevêque de Trêves : il sera archichancelier sur la fin du règne de Charles le Simple, de 919 à 922, notam-

1. Cet acte a été publié dans *Marca hispanica, Appendices*, cc. 839-840. Cf. *Gallia christiana*, t. VI, cc. 25-26; *Hist. de Lang.*, t. III, p. 84. Vénasque (*Venasca*, *Vendausca*, *Vendascensis civitas*) était le siège d'un évêché à la fin du IIIe siècle, qui fut réuni à celui de Carpentras à la fin du Ve.

2. La présence de l'évêque Érifons à Narbonne à côté de l'archevêque Agio a beaucoup intrigué l'érudit Catel. Il lui paraît, d'abord, étrange qu'Érifons ait été archevêque de Narbonne : « Toutesfois, voyant que plusieurs doctes personnages ont jugé qu'il a esté archevesque de Narbone, je l'ay voulu mettre en son ordre. » Érifons fut donc, d'après Catel, archevêque de Narbonne « sur la fin du règne de Charles le Simple, environ l'an neuf cens et unze ». (*Mémoires de l'histoire du Languedoc*, pp. 777-778.) Baluze place judicieusement Érifons au nombre des évêques de Carpentras et le *Gallia christiana* se range à son avis (t. VI, cc. 25-26). Les auteurs de l'*Hist. de Lang.*, t. III, p. 84, partagent également l'opinion de Baluze.

3. *Hist. de Lang.*, t. V, *Preuves*, c. 150. L'évêque Érifons ne doit pas être confondu avec Arifons, abbé de Montolieu, qui assista à un plaid, tenu à Alzonne, le 16 juin 918 (*Ibid.*, c. 138), et aussi à la donation du 17 décembre 924 (*Ibid.*, c. 148).

ment[1]. Son prédécesseur, l'archevêque Hervé, occupa la même dignité de 911 à 918 ou 919[2]. Quant au notaire Goslin, il demeura à la chancellerie royale au moins de 913 à 922[3]. Enfin, Guillaume le Pieux, comte d'Auvergne et marquis de Gothie, mourut en 918, ou, au plus tard, en 919[4].

XI. — L'identification des noms de lieux contenus dans le diplôme de 918-919 nous le présente également sous un jour très favorable. Les renseignements topographiques qu'il contient sont tout à fait conformes à la situation respective des édifices ou des quartiers mentionnés.

Il a réellement existé à Narbonne une église dédiée à saint Quintin : elle se trouvait entre la cathédrale Saint-Just et le palais archiépiscopal, tout près de l'église de la Madeleine, qui était située dans le prolongement de la partie nord du cloître de Saint-Just[5]. Il est encore question de cette église le 15 juin 1160[6]. Dans un acte de 1248[7], il est fait allusion, non à l'église, mais à l'autel de Saint-Quintin construit dans la chapelle archiépiscopale, ce qui nous autorise à supposer que l'église Saint-Quintin avait disparu pour faire place à cette dernière. Saint-Quintin était bien situé *infra Narbone muros*, ainsi que le mentionne le diplôme de 918-919, mais il était probablement accolé à l'enceinte de la Cité.

Cette église reçoit des moulins situés sous le pont ou, plus exactement, en aval du pont de la Cité[8]. Ces moulins existaient déjà, au témoignage d'un auteur arabe[9], au moment où les Sarrasins entrèrent dans la ville, soit entre le 19 octobre 719 et le mois de février 720[10].

Quant aux moulins de Matapezouls, ils se trouvaient également en aval du pont de la Cité, mais sur la rive gauche de l'Aude, entre

1. Nous avons fixé ces dates extrêmes d'après les diplômes souscrits par Roger, archichancelier. Roger était notamment archichancelier le 15 juin 922 (*Historiens de France*, t. IX, p. 558, C).

2. Nous trouvons la suscription d'Hervé, archichancelier, au bas d'un acte du 17 juin 911 (*Ibid.*, t. IX, p. 513, C) et d'un acte du 25 novembre 918 (*Ibid.*, p. 540, A).

3. *Ibid.*, t. IX. Diplômes de Charles le Simple, *passim*.

4. *Hist. de Lang.*, t. II, *Notes*, p. 151, 2e col.

5. Mouynès, *Inventaire des archives municipales de Narbonne*, série AA, p. 85, note 1.

6. *Inventaire des archives de l'archevêché de Narbonne*, t. I, f° 264 v°.

7. *Ibid.*, t. I, f° 288 r°.

8. Ce pont est également connu sous les noms de Pont-Vieux et de pont des Marchands.

9. *Hist. de Lang.*, éd. Dumège, t. II, *Additions et notes*, p. 9.

10. *Hist. de Lang.*, nouv. édit., t. II, *Notes*, p. 184, 2e col.

la rivière et l'enceinte de la Cité qui la longeait[1]. Ces moulins existaient encore au milieu du XIVe siècle : la seigneurie et la juridiction en étaient disputées entre le vicomte et l'archevêque. La sentence arbitrale du 22 février 1352 les adjugea finalement au vicomte[2]. Il était, en effet, tout naturel qu'ils fussent placés dans la seigneurie et sous la juridiction du vicomte, puisqu'ils étaient plus rapprochés du palais vicomtal que du palais archiépiscopal. La porte de Coiran, dont il est question dans l'acte de 918-919, et qui n'existait plus déjà au XIIe siècle, ainsi que le fait remarquer dans une note marginale le scribe qui a transcrit l'original du diplôme, s'élevait sur la rive gauche de l'Aude, tout près de la rivière[3]. Le territoire de Coiran était situé en dehors de la porte de même nom et des murailles de la Cité, à l'ouest de la ville[4].

Le tènement de Celada se trouvait au nord-ouest de la ville, au nord de l'église Saint-Félix, qui se trouvait elle-même au nord du bastion auquel elle donna son nom[5], à peu près sur l'emplacement de la gare des voyageurs actuelle. La limite du territoire concédé à Saint-Quintin partait donc des bords de l'Aude, de la porte de Coiran, et atteignait le tènement de Celada, puis, de là, rejoignait la rivière d'Aude au lavoir de Coiran, qui se trouvait probablement au gué de *Capra picta*, où s'élève aujourd'hui le moulin du Gua. De la porte de Coiran jusqu'au lavoir de Coiran la rivière décrivait une forte courbe, de sorte que l'acte de 918-919 dit juste quand il nous montre l'Aude et le Montjuzaic (*Mons judaicus*) enveloppant le territoire concédé de toutes parts. La butte de Montjuzaic s'élevait entre la porte de Coiran et le tènement de Celada, limitant au sud-est le territoire concédé, qui ne constituait pas à proprement parler une île mais une presqu'île. C'est sur cette butte, en dehors de l'enceinte de la Cité, que se trouvait le cimetière juif[6], à peu

1. C'est de Matapezouls que proviendrait l'inscription hébraïque narbonnaise du tombeau de don Vidal Salomon Nathan, qui se trouve au musée de Toulouse (Neubauer, *Rapport sur une mission dans le midi de la France*, dans *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 3e série, t. Ier, p. 551), d'après Tournal, *Catalogue du musée de Narbonne*, p. 51). Dumège, marque bien que ces moulins de Matapezouls étaient situés hors des murs (*Mémoires publiés par la Société des Antiquaires de France*, t. VIII, p. 340, note).

2. Mouynès, *Annexes de la série AA*, p. 352, 2e col.

3. Mouynès, *Inventaire de la série AA*, p. 99, 1re col., note 1.

4. Acte du 5 décembre 1203 (Invent. des arch. de l'archev. de Narb., t. I, f° 267 v°).

5. Mouynès, *Inventaire de la série AA*, p. 31, 2e col., note.

6. Le cimetière des Juifs est appelé indifféremment cimetière des Juifs ou tout simplement Montjuzaic (Acte du 22 février 1352, Mouynès, *Annexes de la série AA*, p. 347, 1re col. et p. 354, 1re col.) « ...*cimiterium Judeorum Narbone vocatum Montemjudaicum* ». (Bibl. mun. de Toulouse, ms. 626, fol. 554 r°. Acte du 22 novembre 1297).

près sur l'emplacement qui s'étend maintenant entre le collège Victor-Hugo et la gare des marchandises. Il est curieux de noter que les Juifs du moyen âge établissaient généralement leurs cimetières sur une éminence : un exemple curieux nous est fourni par le cimetière des Juifs de Barcelone, établi autrefois sur la colline de Montjuich, laquelle domine au sud le port actuel de Barcelone.

En résumé, bien que le diplôme de 918-919 nous paraisse suspect par l'irrégularité de ses formules et notamment de sa date, sa teneur nous le présente sous un jour si favorable qu'il nous est impossible de le tenir pour inauthentique. Aussi bien ne connaissons-nous ce diplôme que par une copie du XIIe siècle très fautive. Le scribe qui l'a transcrit était un clerc très peu lettré. Nous relevons sous sa plume des formes incorrectes[1] ou barbares[2]. L'ignorance du copiste explique donc facilement les bizarreries des formules et les inexactitudes de la date.

XII. — Il est permis de se demander si le diplôme de 918-919 fut rigoureusement exécuté. C'est peu probable. En ce qui concerne le premier lot de moulins situés en aval du pont de la Cité, nous avons la preuve formelle que les Juifs qui en étaient propriétaires refusèrent de consentir à leur spoliation et, finalement, obtinrent gain de cause. Ainsi, avant le 19 décembre 955 ou 956, les frères Samuel, Moïse, Isaac et Lévi, fils d'Abraham, étaient propriétaires d'un des moulins situés en aval du pont. Au sud de ce moulin se trouvait un vivier qui appartenait au Juif Joseph, fils d'Abraham *Veneroso*[3]. Entre le moulin des fils d'Abraham et le vivier de Joseph se trouvait un autre moulin dit Casal dont la moitié appartenait avant 955 à André, à sa femme Tencia et à leur fils Guillaume, lévite. C'est cette moitié de moulin avec son vivier, ses pêcheries, sa tête de meule que les quatre fils d'Abraham achetèrent, le 19 décembre 955 ou 956[4], à la famille André moyennant le prix de 90 sous payés comptant. André et sa femme Tencia n'avaient pas reçu la moitié de ce moulin en héritage ; ils l'avaient acquis par achat, ce qui pourrait laisser supposer que l'église Saint-

1. *Molendina que sunt in loco quem vocant Macta Pedilii similiter ipsis Judeis pertinentibus* (corr. *pertinentia*).

2. *Ataze* au lieu de *Atacis*, *bracmaticum* au lieu de *pragmaticum*.

3. Saige, *Juifs du Languedoc*, pièce justificative n° 1, pp. 129-130, d'après Bibl. nat., Mélanges Colbert, n° 414, pièce 5, et collection Doat, t. 57, f°s 10-11.

4. L'acte de vente fut dressé la 2e année du roi Lothaire, ce qui nous donne l'année 955, si nous comptons les années du règne à partir du 10 septembre ou du 12 novembre 954 (Giry, *Manuel de diplomatique*, p. 729) ; ou l'année 956, si nous faisons coïncider complètement la première année du règne avec l'année 955.

Quintin avait aliéné bientôt après les moulins concédés par Charles le Simple. Mais de telles aliénations n'étaient pas dans les habitudes des églises, qui répugnaient beaucoup à diminuer leurs biens temporels : elles pouvaient en aliéner le domaine utile moyennant une redevance annuelle, mais jamais le domaine éminent. Or, André, Tencia et Guillaume cèdent leur moitié de moulin en toute propriété. Les Juifs acquéreurs pourront en disposer à leur guise, sans que personne puisse s'y opposer et y contredire. Les vendeurs, leurs héritiers, filles ou neveux, leurs parents, ou bien quelque personne oubliée, interposée et subrogée ne pourront exercer leur droit de reprise sur la chose vendue. Tout usurpateur devra composer pour le double ou le triple de sa valeur et restituer le double des améliorations apportées par les coacheteurs. En outre, il sera tenu de restituer le bien usurpé.

Vingt ans après, le 26 janvier 976 ou 977 [1], les mêmes Juifs, Samuel, Moïse, Isaac et Lévi, fils d'Abraham, vendent à Belshom, abbé de Saint-Paul et à Guillaume, lévite, une partie de leur *alleu*, à savoir un moulin en entier et les deux tiers d'un autre, avec leurs dépendances, têtes de meules, pêcheries, aqueducs, fonds de terre, au prix de 150 sous payés comptant. Par cette vente, les quatre frères cèdent à l'abbaye de Saint-Paul leur droit complet de propriété (*ad proprium perhabendum*). Ils ne retiennent que le tiers du moulin situé au nord. Il suffit, d'ailleurs, de remarquer que les acquéreurs sont ici des clercs mainmortables pour en conclure que les Juifs vendeurs étaient entièrement propriétaires des biens aliénés. Si l'église Saint-Quintin avait exercé un droit éminent sur les moulins vendus, elle serait intervenue à ce titre pour exiger un droit d'amortissement, et l'acte de vente en aurait fait mention.

Il est donc certain que les moulins situés en aval du pont de la Cité n'ont pas été effectivement confisqués sur les Juifs qui en étaient propriétaires. La mesure arbitraire prise par Charles le Simple en faveur de Saint-Quintin de Narbonne et contre les Juifs de cette ville est restée lettre morte, parce qu'il n'a pu mettre la force à son service. A cette expropriation illégale les Juifs narbonnais ont opposé leurs titres de propriété et ils n'ont pas pu être dépossédés. C'est le châtiment des mesures arbitraires arrachées à

1. *Hist. de Lang.*, t. V, *Preuves*, cc. 283-284, d'après collection Doat, t. LVII, f° 20. Cf. *Gallia christiana*, VI, 142 et Saige, *Juifs du Languedoc*, p. 68. Cet acte de vente fut dressé la 23e année du règne de Lothaire, c'est-à-dire en 976 ou 977, selon que l'on place la première année du règne en 954 ou 955 (Giry, *Manuel de diplomatique*, p. 729). Gross (*Gallia judaica*, p. 404) le place en 977

la faiblesse d'un souverain de ne pouvoir matériellement être mises à exécution.

A la fin du xe siècle, la plus grande partie des moulins du pont de la Cité était donc devenue propriété de l'église de Narbonne, et, plus particulièrement, de l'abbaye de Saint Paul, non pas à la suite d'un acte de confiscation, mais à la suite d'un acte de vente. Voilà pourquoi le roi Louis VII, une première fois à Melun, en 1157 [1], une deuxième fois à Senlis, en 1165 [2], confirme, non pas à l'église Saint-Quintin en particulier, mais à l'église de Narbonne en général la propriété des moulins et autres immeubles que le roi Charles le Simple avait voulu concéder à Saint-Quintin.

Malgré toutes ces confirmations royales, les arbitres qui s'occupèrent du grand conflit survenu au milieu du xive siècle entre le vicomte et l'archevêque n'hésitèrent pas, le 22 février 1352, à adjuger entre autres choses au vicomte les fameux moulins de Matapezouls, bien que les procureurs de l'archevêque prétendissent que ces moulins avaient été donnés par un roi de France à l'église de Narbonne [3].

Les procureurs faisaient évidemment allusion au diplôme octroyé par Charles le Simple à l'évêque Erifons et à l'église Saint-Quintin. Les arbitres firent peu de cas de ce diplôme, ainsi que de tous les autres qui en portaient confirmation. Aussi bien étaient-ils fixés sur la valeur de ces actes solennels que l'église de Narbonne sollicitait à chaque nouvel avènement, textes de parade, sans vertu exécutoire. Tous ces diplômes prétendaient confirmer, sans toutefois viser à le faire revivre, un état de choses qui avait cessé d'exister : c'étaient, en somme, des actes platoniques qui n'engageaient en rien le pouvoir royal et qui flattaient, sans les satisfaire, les prétentions des bénéficiers ecclésiastiques.

XIII. — Nous avons épuisé la série des actes relatifs à la situation politique des Juifs de Narbonne sous la domination carolingienne. Cette période a été l'âge d'or du judaïsme, suivant une assertion généralement admise par les historiens. Nous venons d'en vérifier l'exactitude sur une petite portion du royaume carolingien. Grâce

1. *Hist. de Lang.*, t. V, *Preuves*, c. 1208 et c. 1565, n° CXXVII. Inventaire des archives de l'archevêché de Narbonne, t. I, f° 47 r°. Bibl. mun. de Toulouse, ms. 626, f° 408 v°.

2. *Privilèges accordés par les roys de France à l'église de Narbonne*, p. 18. Inventaire des archives de l'archevêché de Narbonne, texte latin et traduc. française, t. I, f° 49 r°. Analyse de cet acte : *Hist. de Lang.*, t. V, *Preuves*, c. 1566, n° CXXXII.

3. Mouynès, *Annexes de la série AA*, p. 348, 1re col.

à l'appui du pouvoir royal, les Juifs de Narbonne ont réussi à conserver intact leur droit de propriété, et cela malgré toutes les attaques des théologiens et des canonistes. Un instant, la faveur royale leur a manqué et ils ont été sur le point de succomber, mais le roi qui les abandonnait était un roitelet sans autorité et ils sortirent vainqueurs de cette courte épreuve.

Dans cette lutte contre la royauté et l'Eglise coalisées, les Juifs de Narbonne furent certainement appuyés par le bon sens public. Ils vivaient dans une atmosphère favorable. Narbonne était un centre essentiellement cosmopolite et, par suite, tolérant. Une population très bigarrée s'agitait dans son enceinte : sous la surveillance de fonctionnaires francs, vivaient, non pas un peuple unique, mais des fractions de peuples, des Goths, des Sarrasins. des Italiens, des Grecs, des Syriens, des Juifs. Tous ces éléments avaient besoin les uns des autres. Les indigènes gallo-romains s'accommodaient très bien de cette diversité de races et de croyances, pourvu qu'elle ne fût pas un obstacle à la prospérité de la ville. Le commerce maritime narbonnais avait besoin des étrangers et surtout des Juifs. L'accord des intérêts engendrait l'accord des individus et des races. Tout le monde se préoccupait d'éviter un conflit, puisqu'on avait tout intérêt à maintenir les bonnes relations. La libre discussion aidant et peut-être aussi le scepticisme, résultat du contact et de l'échange d'opinions si diverses, l'esprit de tolérance persista à Narbonne malgré l'intransigeance de l'Église.

Cette dernière réussira-t-elle à modifier l'esprit public narbonnais et à lui inspirer la haine de l'infidèle, c'est ce que nous verrons dans la suite de cette étude.

(*A suivre.*)

JEAN RÉGNÉ.

SUR LES DEUX LETTRES

DE L'ÉPOQUE DU DERNIER EXILARQUE

Les deux lettres que M. Kamenetzky a publiées[1], d'après les fragments de la Gueniza conservés à Heidelberg, jettent quelques nouvelles lumières sur les dernières années de la période des Gueonim. L'éditeur se demande si ce sont des autographes et laisse la question indécise. Mais il me semble que la réponse doit être résolument négative. Car, d'abord, ces deux lettres appartiennent à deux personnes différentes. La première a pour auteur un membre considérable d'une des deux académies babyloniennes (v. surtout l. 4, 20), tandis que la seconde a été écrite par le dernier exilarque. D'autre part, les deux lettres ne sont conservées qu'en partie : dans la première, il manque au moins tout un passage à la l. 31, après les mots וכל צורך חשח[2]; dans la seconde, le commencement (l. 1-31) est suivi immédiatement de la fin (l. 32 et suiv.), tandis que le contenu proprement dit de la lettre manque. Il est donc vraisemblable que quelqu'un, que le sujet de la lettre n'intéressait pas, a copié seulement le commencement et la fin comme modèles de style. Le début surtout qui est écrit en vers burlesques et qui offre une grande ressemblance avec beaucoup de lettres de cette époque, se prêtait tout particulièrement à cet usage. Aussi le copiste a-t-il laissé de côté le nom du destinataire, qui lui était sans doute inconnu, et l'a remplacé l. 12) par רב, c'est-à-dire ר' פלוני, suivant la juste hypothèse de M. Kamenetzky. Par contre, il a conservé le nom de l'expéditeur Hizkia, qui était, en sa qualité d'exilarque, connu de tous.

1. *Revue*, LV, 48-53.

2. V. la note de M. Kamenetzky, p. 51, n. 1. חשח est un néologisme d'après l'araméen חשחות, Ezra, VII, 20 (cf. VI, 9).

Quant à la première lettre, elle paraît avoir été envoyée à Kairouan. En effet, le אלוף האדיר נט רח de la l. 28, qui est prié d'en communiquer le contenu à ses amis, est nommé à la ligne 1 : יהודה אלוף בישיבה של גולה. Or, nous ne connaissons à cette époque qu'un *allouf* du nom de Juda : Juda b. Joseph de Kairouan, qui correspondit activement surtout avec Scherira et Haï et dont beaucoup de consultations qui lui sont adressées se sont conservées. Voir Harkavy, *Stud. u. Mitt.*, IV, nos 207-208 (שאילתא אילין דמר רב יהודה ריש סידרא בריה דמר רב יוסף נפקן לקדמנא וכו׳ ; ces deux consultations sont en arabe) et nos 434-442 (datés de 997, cf. p. 235 : ואתה שרי יהודה ראש כלה בר מרי ורבנא יוסף אשר שאלת השאלות האלה בעל הרחמים יאיר עיניך במאור תורה... והשאלות האלה צוינו וכתבו אותן (בחדש כסליו שנת אלף ושלש מאות ושמונה שנים אל מנין שטרות ; puis קבוצת חכמים, éd. Stern, p. 106, avec la date de 1011 (שאלה זו שאל ר׳ יהודה אלוף רב פעלים בר מר יוסף דמן קירואן מרב האי גאון ז״ל... ובשנה זו שהיא שנת אלף וש׳ וכ׳ רב׳ אומר התנא וכו׳). Cf. encore le Ms. Bodl. 2669, 2, qui contient une partie d'une lettre adressée à יהודה אלוף וריש סידרא, et *ibid.*, 2680, 16, où on lit : ואתה נכבדינו מרי ורב׳ יהודה ראש כלה נט׳ רח׳ דשאלתא אילין שאילתא[1]. Enfin, un index de plusieurs collections de consultations de Gueonim, édité, d'après un manuscrit de la Gueniza, dans *J. Q. R.*, XVIII, 440, contient cette suscription : אלדרג אלתאסע שאלות מרב יהודה בן מרב יוסף לרבנו האי גאון זצ״ל.

Nous connaissons mieux maintenant le personnage auquel se rapporte cette lettre et qui est nommé à la l. 2 : אלחנן ראש הסדר, c'est-à-dire Elhanan b. Schemaria de Fostât. Nous savons effectivement qu'il portait ce titre et qu'il a beaucoup voyagé[2]. Notre lettre nous apprend de plus qu'il a séjourné également à Alep et en Palestine. Il entretint une correspondance active avec les Gueonim babyloniens, surtout avec Scherira et Haï. Le premier notamment est plein d'éloges pour lui[3] et lui a adressé plusieurs consul-

1. Ainsi Juda a porté d'abord le titre de ראש הסדר puis celui de אלוף, qui est l'équivalent de ראש כלה. Or, comme il n'est pas encore désigné par le second titre dans les consultations Harkavy nos 207-208, celles-ci sont d'une époque antérieure à 997 et partant proviennent également encore de Scherira.

2. V. *Z. f. H. B.*, X, 144. Cf. sa signature au bas d'une lettre à la communauté de Malidj en Égypte (*J. Q. R.*, XIX, 729, no xx) : אלחנן ראש הסדר של כל ישראל בן שמריה אב בית דין של כל ישראל בן אלחנן הרב הראש.

3. Cf. *J. Q. R.*, VI, 223 : גם הבן היחיד אצילנו החשוב עלינו מאד מר רב אלחנן חברנו נט רח אשר סמכנוהו בישיבה... ואמנם כי הוא מוסיף מעת על עת וכל אגרת אשר תבא מאתו לפנינו טובה מאשר לפניה וכל שאלות שניות טובות מן הראשונות... ובטוחים אנו כי עד יזקין לגבורות יגיע יוסיף ויעדיף על רבים ועצומים... ומר אלחנן נט רח הוא גידולנו וריבוינו וכו׳. Sur cette consultation de Scherira, cf. *Z. f. H. B.*, *l. c.*

tations; de même Haï, qui lui a envoyé entre autres ses explications de mots sur *Aboda zara*[1]. Or, comme Elhanan n'est pas traité avec beaucoup d'aménité dans notre lettre, il faudrait probablement voir dans le gaon nommé l. 5, non pas Haï, comme l'admet M. Kamenetzky, mais Samuel b. Hofni. Nous savons encore, d'autre part, que ce gaon était en relations avec Kairouan et qu'il s'y est adressé à l'effet d'obtenir des subsides pour son académie. Son « chargé d'affaires » à Kairouan pour cet objet était Joseph b. Berechya, qui correspondait également avec Haï (v. la consultation bien connue imprimée dans *Taam Zekénim*, 54 *b*, et Harkavy, *op. cit*, p. 76)[2]. Du reste nous avons aussi des vestiges de questions adressées par Elhanan à Samuel b. Hofni, v. *J. Q. R.*, *l. c.*, 430 : שאלות מרב אלחנן בן שמריה זצ"ל לרבנו שמואל הכהן גאון ז"ל.

Étant donné le caractère fragmentaire de la lettre, il n'est guère possible d'en deviner le contenu. En tout cas, la restitution בעיבור וקידוש, à la ligne 8, me paraît inadmissible, car depuis la lutte de Saadia et de Ben Méir nous ne savons pas que des questions de calendrier aient pu être l'objet d'une intervention (כי לא יוכל להתערב). Il s'agit plutôt du dessein qu'aurait eu Elhanan (qui avait alors porté déjà le titre de ראש הסדר) de se mettre à la tête d'une académie indépendante ou de s'arroger quelque autre prérogative, et pour lequel il aurait écrit au tribunal de l'Académie[3]. Là dessus l'auteur de notre lettre recommande à son correspondant de lui dire (à Elhanan) qu'il écrive au gaon (personnellement?)[4] et de l'engager à ne rien entreprendre avant d'avoir reçu du gaon le rang de אב בית דין[5]. Ses actes en ce sens,

1. V. la note précédente ; Harkavy, *op. cit.*, Index, *s. v.* אלחנן ן' שמריה, et la consultation du ms. Bodl., 2682,1.

2. V. mon *Schechters Saadyana*, p. 5.

3. L. 3 : כי בא ממנו (ר"ל ממר אלחנן) כתב אל שער הישיבה. Il est probable qu'Elhanan a agit au nom de l'académie, car autrement le gaon n'aurait pas pu intervenir, les communautés étant déjà à cette époque entièrement indépendantes. — Sur שער הישיבה ou באבא דמתיבתא, v. Harkavy, *op. cit.*, Index, *s. v.*, et *Revue*, LI, 55.

4. הגיד לו כי שלח (l. ישלח) כתב אל מרנו גאון צבי יחי לעד. Le titre de גאון צבי au lieu de גאון יעקב, qui est usuel, ne se retrouve pas autrement, que je sache, à cette époque. L'académie palestinienne est nommée quelquefois ישיבת צבי (v. *Revue*, XLVIII, 157; *J. Q. R.*, XIX, 255, 726), mais elle ne fut fondée qu'après 1020 (v. *ibid.*, 152) et de plus il ne peut être question d'elle ici (v. lignes 20-22).

5. C'est sans doute ici qu'il faut interpréter les mots de la l. 5 : הזהירו לבל יחדש דבר עד אשר יקבנו בשם אבות. — אבות est ici abrégé de אבות בית דין, expression qu'on trouve par exemple chez Scherira (éd. Neubauer, p. 38, l. 9 et p. 41, l. 8; cf. Brüll, *Jahrbücher*, II, 35, n. 42), de même que אב בית דין est souvent abrégé en אב (ce qui rend inutile la correction de Harkavy, *Stud. u. Mitteil.*, III, p. 30, qui

c'est-à-dire les efforts qu'il a fait pour s'élever à la considération, sont déjà connus à Alep, à Damas, à Fostât et en Palestine. Il veut toujours acquérir une autorité, mais celle-ci le fuit. Il prétend à la vérité qu'il a déjà donné des leçons et que Barhoûn y a assisté [1], mais comment les habitants des localités sus-nommées peuvent-ils juger à sa valeur une telle activité, eux qui ne connaissent pas les usages de l'Académie et qui manquent de la pratique nécessaire? Les membres de l'Académie racontent fréquemment que lorsqu'Elhanan était à Bagdad, il fut visité par R. Asaf ראש הסדר [2]. Elhanan se vanta devant lui de sa science talmudique et de ce qu'il avait achevé le Talmud en peu de jours; mais c'était là une étude par bonds, c'est-à-dire qui n'avait pas été poursuivie dans l'ordre [3]. Ce n'est là qu'une partie des actions peu convenables d'Elhanan; on ne doit donc pas lui permettre de mettre son projet à exécution.

En quel endroit Elhanan avait-il conçu ce projet? C'est ce qu'il est difficile d'établir. Le plus naturel est de penser à Kairouan. Nous savons, en effet, qu'il a séjourné dans cette ville et peut être a-t-il été l'élève de Nissim b. Jacob, bien plus jeune que lui, d'ailleurs [4]. Mais comme il correspond déjà de cette ville avec Scherira [5], donc avant 998, il est assez singulier qu'en 1020 on parle de lui avec tant de dédain. A moins d'admettre que l'auteur de notre

veut changer שמואל הכהן גאון בן אב בן גאון en ש' ה' ג' בן אב בית דין וכו'). Elhanan a obtenu, en effet, le titre de אב בית דין, v. *Z. f. H. B.*, *l. c.* (où il faut lire : « *nachdem* er bereits ראש הסדר gewesen »).

1. L. 4 : וכי ברהון עמד על ראשו. M. Kamenetzky a tout à fait raison de rapprocher cette expression de l'arabe وقف على راسه. Ici, elle signifie peut-être de plus que Barhoûn l'assistait en qualité d'auxiliaire occupant le second rang.

2. Il faut ajouter cet Asaf aux listes que j'ai dressées (*Schechters Saadyana*, p. 13, n. 1; *Revue*, XLVIII, 152, n. 3; *Z. f. H. B.*, *l. c.*) des personnages qui ont porté le titre de ראש הסדר.

3. C'est peut-être ainsi qu'il faudrait comprendre les mots obscurs des lignes 24-25 : והראה כי הוא גורס לפניו התלמוד ובימים מועטים השלימו גירוס מנומר. La construction de la première phrase n'est pas très claire et on pourrait la corriger en והראה לפניו כי הוא גורס התלמוד. Quant aux mots גירוס מנומר, « étude bigarrée », ils désignent peut-être une étude faite en omettant et sautant des passages.

4. V. le poème de Salomon b. Gabirol à Nissim (Brody-Albrecht, שיר השיר, p. 36) : ושלום גם לאלחנן חניכו. Ce qui prouve que Nissim était plus jeune qu'Elhanan, c'est que celui-ci a encore correspondu avec Scherira, tandis que de Nissim nous n'avons conservé que des consultations de Haï (v. Harkavy, *Stud. u. Mitt.*, IV, 105; *J. Q. R.*, IX, 706; Consultations חמדה גנוזה, n° 134, etc.).

5. V. Harkavy, *op. cit.*, p. 2 en haut : בבשני גאון אבינו נ"ע שאל מ"ר אלחנן בן מ"ר שמריה אותו בתוך אגרת מ"ר יעקב בן מ"ר פטרון ותלמידים שהיו וקירואן זכרם כולם לב' בעסק המנהג הזה שנהגו בקירואן להאמין את הנשים וכו'.

lettre, étant son adversaire, ne lui rend pas justice, ou bien que la date de 1332 *contr.* est, soit inexacte, soit empruntée par le copiste à la deuxième lettre [1].

Cette seconde lettre est bien plus intéressante que la première, car elle nous renseigne avec exactitude sur la succession des derniers exilarques. Il était établi depuis longtemps que Hizkia, le contemporain et successeur de Haï, ne pouvait pas être, comme le dit Abraham ben David, un petit-fils de David b. Zaccaï [2] ; mais voici que nous apprenons à connaître exactement sa généalogie : Hizkia b. David b. Hizkia b. Juda b. David b. Zaccaï. Il a donc été confondu tout simplement avec son grand-père, qui portait le même nom que lui.

La partie de la lettre, à partir de שא שלום (l. 23), offre également de l'intérêt. Cette formule était employée par les Gueonim qui, au salut qu'ils adressaient à leurs correspondants, ajoutaient celui des autres membres de l'Académie. Elle a été empruntée aux Gueonim par Ben Méir et par d'autres [3]. Mais ici nous voyons pour la première fois, à ma connaissance, l'exilarque offrir le salut, non seulement en son nom, mais aussi de la part des deux chefs d'académie et de leurs suites. L'énumération des personnes appartenant à l'académie a des parallèles dans d'autres formules finales [4] ; mais on trouve ici une expression qui n'est pas usitée ailleurs : הכרתי והפלתי (l. 26-27). Quoi qu'il en soit, il apparaît qu'à l'époque de Hizkia les relations étaient bonnes entre l'exilarque et les Gueonim. Hizkia avait probablement été lui-même d'abord un membre de l'académie, ce qui expliquerait aussi qu'à la mort de Haï il ait été élu gaon et ait ainsi réuni en sa personne deux dignités qui étaient généralement hostiles l'une à l'autre. Nous savons d'ailleurs que ce cumul ne dura pas longtemps [5] et qu'avec Hizkia disparurent et l'exilarcat et le gaonat.

Varsovie. SAMUEL POZNANSKI.

1. Nous avons déjà vu plus haut, p. 244, n. 2, que la fin de la première lettre est fragmentaire.

2. Cf. par exemple mon רב דוכא ברב סעדיה גאון (Berdyczew, 1906), p. 7. Du reste, les mots d'Abraham ben David : חזקיה ראש גלות בן בנו של דוד בן זכאי (éd. Neubauer, p. 67, l. 11) signifient peut-être non pas « petit-fils », mais « descendant » de David b. Zaccaï.

3. V. par exemple la lettre de la communauté du Caire à Ascalon, éditée par Goldziher (*Revue*, LV, 58, l. 4 d'en bas).

4. Outre la lettre de Ben Méir (*Revue*, XL, 262 ; Bornstein, מחלקת רס"ג ובן מאיר, p. 48), qui cite également les החורין והסגנים, voir *J. Q. R.*, XVIII, 404, 771 ; XIX, 105, 400.

5. V. Bacher, *J. Q. R.*, XV, 79 et suiv.

LE LIVRE D'EZRA

DE SCHAHIN SCHIRAZI

J'ai récemment fixé la place qui revient dans l'histoire de la littérature au poète judéo-persan Schahin [1]. Des quatre poèmes que nous possédons de lui je publie ici, pour la première fois, le plus petit. Cette œuvre, malgré son peu d'étendue, est particulièrement propre à faire connaître les traits originaux qui caractérisent cet épigone juif d'une littérature illustrée par Firdoûsi et Nizâmi. Bien que le *Livre d'Ezra* ne forme qu'un appendice du grand *Livre d'Ardeschir* de Schahin, il doit cependant être considéré comme une épopée distincte et, comme tel, il commence, en effet, par deux chapitres qui introduisent toute épopée persane, depuis le *Livre des Rois* de Firdoûsi : la louange de Dieu et la louange du Prophète. Le poète juif exalte naturellement le prophète d'Israël, Moïse, à l'instar de ses modèles mahométans, qui glorifient le fondateur de l'Islamisme, Mahomet. Le véritable héros de notre épopée est Koresch (Cyrus), de même que le principal personnage du *Livre d'Ardeschir* est le père de Koresch, le roi Ardeschir, identifié au roi Assuérus de la Bible. Ce dernier ouvrage se termine avec la mort d'Ardeschir ; le nôtre débute avec l'avènement de Koresch et s'arrête à la mort de ce roi. Mais le règne de Koresch ne constitue à proprement parler que le cadre, dans lequel Schahin a inséré le véritable sujet de son poème narratif. Si les faits relatés dans le livre biblique d'Esther occupent une grande place dans le livre d'Ardeschir et ont été très habilement insérés dans l'épopée persane

1. *Zwei jüdisch-persische Dichter. Schahin und Imrani :* 1. Hälfte. Strasbourg, Trübner (tirage à part du 30e Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule zu Budapest). La deuxième moitié paraîtra cette année.

du Roi, au point d'en former une partie intégrante, alors que la majeure partie de cette épopée est formée de narrations non juives, le contenu de notre *Livre d'Ezra*, que l'on pourrait tout aussi bien appeler *Livre de Koresch*, est presque entièrement juif. Schahin n'emprunte rien à l'Esdras de la Bible mais raconte à sa façon, tout en puisant certainement les éléments de son récit dans une légende populaire en cours chez les Juifs de la Perse, dans quelles circonstances le roi Koresch accorda aux Juifs exilés la permission de retourner dans leur patrie et de construire le second temple de Jérusalem (chap. VI, VII). D'ailleurs, l'histoire du retour même et de la restauration de l'état juif en Terre sainte n'est rapportée que succinctement et sert d'introduction à la seconde partie essentielle du poème (ch. VIII), qui a donné à l'ensemble le titre *Livre d'Ezra*. Ce chapitre contient une légende curieuse, et qu'à ma connaissance on ne retrouve nulle part ailleurs, sur le séjour d'Ezra parmi les descendants de Moïse, dans le but de vérifier sa copie de la Tora. Le sujet du troisième morceau du poème (ch. IX) est tout spécialement judéo-persan ; il raconte, en effet, le voyage de Mardochée et d'Esther à Hamadan et leur mort dans cette ville. Si l'on considère que tel est le contenu de ses parties principales, le *Livre d'Ezra* de Schahin a toute l'importance d'une source unique des légendes en vogue parmi les Juifs persans de cette époque, c'est-à-dire de la première moitié du XIVe siècle.

Il est toutefois impossible de séparer nettement, dans la forme actuelle de ces légendes, les éléments d'origine populaire des additions du poète. Ainsi, pour ne citer qu'un point, il serait du plus haut intérêt de savoir si l'indication d'un rejeton de la race royale de David, nommé Mattitya, qui joue ici le rôle de Zorobabel, a été empruntée par Schahin à une source littéraire antérieure ou si une légende orale ne la lui a pas fournie, ou enfin si elle n'est pas une libre invention de son imagination.

Le manuscrit qui sert de base à mon édition est un *unicum*. Le ms. 392 de la collection de M. Elkan N. Adler contient, entre autres productions de la littérature judéo-persane, le *Livre d'Ardeschir* ainsi que le *Livre d'Ezra*, dans un texte des plus corrects et que je publie en suivant la transcription du manuscrit[1]. J'ai renoncé à traduire le livre, et me suis borné à donner un résumé des chapitres, en faisant ressortir les détails caractéristiques Cela

1. La lettre persane چ (tsch) est transcrite par גִ (= ج) ou ڭ, rarement גֶ ; ג = ڭ, גֿ = غ. Quant aux divergences d'orthographe, elles sont relevées quelquefois dans les notes, qui contiennent aussi quelques rectifications.

suffira à donner aux lecteurs, auxquels le persan n'est pas familier, une connaissance assez précise du poème. Quant aux spécialistes, ils trouveront l'occasion d'apprécier la facture légère et facile et les nombreuses beautés poétiques des vers de Schahin, qui, le premier, introduisit dans la littérature néo-persane un esprit et un fond juif et qui, au témoignage d'un savant compétent et distingué, mérite une mention dans l'histoire de cette littérature [1]. En tout cas, une place d'honneur lui revient dans la littérature juive, celle de créateur, pour y avoir inauguré une branche nouvelle [2].

כתאב

ספר מגלת עזרא ואבאדאן כרדן בית המקדש וצפת פאדשאהיי כורש בן ארדשיר [3].

I

דר תוחיד בארי תעאלי גויד

בר נאם רחיל חאל [4] גרדאן פרד [ו]סמד [5] וקדים ורחמאן
עלאם עלים חיי גאוויד נור דל מהר ומאה ונאהיד
דארנדה' תיר וגרך גרדון רוזי דיה מורג ומור וחייוואן

I

De l'Unité du Créateur.

« Au nom de celui qui embrasse les sphères, au nom du Dieu unique, « éternel existant depuis le premier commencement et miséricordieux ». Les distiques qui suivent ces premiers vers contiennent un éloge de la

1. Paul Horn, *Deutsche Literaturzeitung*, 26 octobre 1907 (col. 2715).

2. Chaque hémistiche du mètre, qui est un dérivé du *hazadj*, a le schème suivant, qu'il faut lire de droite à gauche : ——⏑ | —⏑—⏑ | ⏑——.

3. Le titre כפר מגלת עזרא doit être lu comme de l'hébreu. Dans le ms. le ג de מגלת est surmonté d'un trait, qui indique la prononciation *g* (et non *dj*). Le titre est imité de celui du livre biblique d'Esther.

4. = חוול.

5. = צמד.

כלאק גני צבור וצובחאן[1] שמע בסר גדא וסולטאן
אנדר בר כאר וקודרת חיי ביגארה בשר כוגא ברד פיי
בכשיד בבנדה או בצד רנג מורוואר[2] בבחר וגוהר אז סנג
כאן כרם הסת וכאן הסתי דאד או בכרם פראך דסתי
אז אבר דור וגוהר בבארד וז כאך גול וסמן בר ארד
כוה ודר ודשת ואב ודריאה אז קודרת כוד בכרד מוהיא
בכשיד בבנדה דידה וגוש בא ראנש ועקל וגהרה והוש
תא קודרת וצונע או בדאנגד כופר אז דל כושתן בראנגד
זו דידה גה יאפת רוושנאיי בא גאן כשד דר אשנאיי
רוז ושב וראז ושלמת ונור בכשיד ובדאד מאתם וסור
תא קודרת או שוד בדידאר בא כאש ועאם ומסת והושיאר
אז נוטפה ביאפריד צורת אז רחמת כוד ביד קודרת
אז קטרה רוואן כרד גיחון וז קטרה בסאכת דור מכנון
אז סנג נגר תו צונע אכבר פירוזה ולעל ונוקרה וזר
דר קודרת או בשר גה דאנד כיי והם וגמאן באו רסאנד
או קאדר הפת והשת וצארסת צונעש בנגר כה אין כארסת[3]
כוש כוש בנגר בצונע והאב דר אתש ובאד וכאך ודר אב
פיראמון נוה ספהר דוואר דה בורג ודו אפריד טייאר
תא גרמלה אכתראן זי אעלא דר ווי המה רא בוד תולא
המגון מה ומושתרי ונאהיד מריך וזוחל עטארד ושיד

toute-puissance de Dieu, de sa force créatrice et de l'inépuisable abondance de ses bienfaits. A l'homme il a donné les sens et la raison, « pour qu'il reconnût sa puissance et sa providence et extirpât l'incrédulité de son cœur » (11). L'œil révèle à l'âme humaine la toute-puissance divine, la succession du jour et de la nuit, de la tristesse et de la joie (12-14). Par la puissance de Dieu, d'une goutte est formé le corps de l'homme ; une goutte devient le fleuve rapide ; une goutte produit la perle précieuse (15-16). La pierre se change en pierre précieuse qui étincelle avec splendeur (17). « Il est le maître des sept (planètes), des huit (paradis) et des quatre (éléments) » (18). Il a créé les neuf sphères et les douze constellations (21). Toutes les planètes, « telles que la Lune, Jupiter et Vénus,

1. = סובחאן.
2. = מרוואריד (margarita).
3. Par « huit » il faut entendre ou les huit paradis (cf. Vullers, II, 1455) ou les huit sphères célestes (*ibid.*), mais comme le v. 21 mentionne explicitement neuf sphères (sur ce nombre des sphères, cf. Maïmonide, *Moré*, II, 4 ; Munk, *Le Guide*, II, 52), il faut adopter ici la première explication du nombre « huit ». Dans son *Livre de la Genèse*, à propos du quatrième jour de la création, Schahin parle aussi des neuf sphères (אפלאך נוה, IX, 23). V. aussi plus bas, IX, 13.

אז בורג גה הר יכי בתאבד אנדר פיי ניך ובד שתאבד
25 אז גומבש וסייר שאן בדידאר גרדד שר וכייר ולוטף אזהאר[1]
זין גונה בסיסת קודרת חק שוד כאר בצונע ווי מוצחק[2]
תא כאפר ובד גמאן נגרדי נאייד ברוכת[3] רוי זרדי

II

דר נעת חטרת[4] מוסי ע"ה

שהבאז כרם רסול דאוור ואלא נצב[5] וקבול כאוור
מוסא כלים תאג דאראן פכר בשר אפתכאר דוראן
כורשיד פראז גולה' טור טוטי בצפא כאן פור נור
סימורג סראי עקד חטרת מקבול וקבול גנג וקודרת
5 אן גונך זמאדרש בדידאר גרדיד זבים שאה כופאר
מאדר במיאן אבש אנדאכת בא דרד ובלא סתירה פרדאכת
דר צובח אומיד דוכת פרעון אז אב וורא כשיד בירון
רנג אז בר און נגאר דל בר אז מועגז או בריכת יך סר
דר גאה טפלייש יכי מושת זד בר בון גוש מצרי וכושת
10 אנדר שב תירה או זזנדאן בגריכת וברפת באמר סובחאן
בר סוי שועייב ראה בשתאפת און דוולת וגאה וסרוורי יאפת
אז מועגז או באהל כופאר דר מצר בלא רסיד דה באר

Mars et Saturne, Mercure et le Soleil » (23), exécutent ses ordres ; « c'est par leurs mouvements et leur course que le mal et le bien se manifestent, que la bonté divine devient visible » (25).

II

De l'éloge de Moïse.

Une foule d'épithètes variées qui toutes glorifient Moïse ouvrent ce chapitre (1-4). Suit un aperçu de sa vie et de ses prodiges : enfance et jeunesse (5-9), fuite de l'Égypte et séjour chez Schoéib (Jéthro) (10-11) ; les dix plaies (12) ; la mort de Pharaon dans les flots de la mer (13-15) ;

1. = אטהאר.
2. = מצחח (muṣaḥḥaḥ).
3. L. ברוך תו.
4. = חצרת.
5. = נסב.

דריא בעצא שכאפת ובגזשת בא אומת כוד גה באד דר דשת
פרעון לעין רא פגא[1] כרד אנדר סקרש אשנא כרד
15 אתש בזד אר בקוום דושמן אז לשכר אר נמאנד יך תן
אז בהר כלוך נסל עיבר אוורד דו באר לווח גווהר
בגשאד זסנג גשמה' אב בורד אז דל קוום גרמי ותאב
קארון בדעאר אר צנאן תפת בא מאל וכזינה דר זמין רפת
אז מועגז אר כטאב בסיאר בשניד כפאה אר ביך באר
20 בלעם וסיחון ועוג רא זאר אפסנד ובכושת הרסה רא זאר
צהל כאל בודנד דר ביאבאן בר קוום ווי אז גדא ודרבאן
גרכן נפסי נגשת פושש הם פארה נשוד זגוור כפשש
מי בוד במן וסלוו שאן קות קות כוש וכובתר זמאקות
בר סר המה רא בדפע זחמת מי בוד גה גתר אבר רחמת
25 תא שאן נרסד זמאה וכורשיד רנג שבו תאר ורוז אומיד
סנגי וור שאן ספיד בר תפת דאיים בדליל ראה מי רפת
זאן סנג דה ודו גשמהי אב מי רפת רוואן בצנע ווהאב
הרגה כה שודי בטור באלא און מכזן ראז ורב אעלא
בא קאדר כיש דר מנאגאת רפתי זפיי און דעא וחאגאת
30 חאגת במלך וורא נמי בוד גופתי המה ראז כוד במעבוד[2]
דר דל המה נאם דל בדידי אונגה במוראד רה גוזידי
אז מועגזהאי און ניכו כאר נאייד זהזאר יכי דר אושמאר
אז רחמת חק דרוד בסיאר בירון זקיאת[3] ואם וגופתאר
הר לחזה[4] והר זמאן והר שב[5] בר רוח ורוואן און מוקדם

les tables de la Loi (16); les épisodes de la pérégrination dans le désert (17-20); la sollicitude admirable témoignée au peuple d'Israël dans le désert (21-27); rapports de Moïse avec Dieu : « il n'avait pas besoin d'un ange, il disait lui-même tous ses secrets à Dieu (30) ». Le poète termine le chapitre par une bénédiction pour l'âme du Prophète.

1. = אפגאר, פגאר.
2. Tandis que Mahomet n'avait des rapports avec Dieu que par l'intermédiaire de l'ange Gabriel, Moïse communiquait directement avec le Créateur. V. *Zwei jüdisch-persische Dichter*, p. 21.
3. = קיאס.
4. = לחטה.
5. Lisez : דם.

III

בר תלת נשסתן כורש גאי ארדשיר

דאנאי סוכן זתאר תא פוד אז חאל שה גהאן בפרמיד
כורש גה זסוך[1] באב פרדאכת אז נוו עלם וצפא בפרדאכת
גון צוכח בר אומד אז סיאהי בר שוד בפראז תכת שאהי
בר גאי כיי ארדשיר בנשסת בר דאד וסכא וערל פייווסת
5 סר דר בר או ילאן נהאדנד יך יך המה כאך בוסה דאדנד
זר דר בר או נתאר כרדנד יאקות וגווהר בבאר כרדנד
אורא המה שהריאר גופתנד בא גווהר תאג דאר גופתנד
כורש בגושאד לוטף דור באר[2] גופת אי כר וסר כשאן הושיאר
אנדושה׳ בד זדל בראניד בא הם המה יך ביך בראניד
10 חק דאד במן גה פאדשאהי נאייד בגהאן זמן תבאהי
כארם המה עדל ודאד באשר אז דאד זמאנה שאד באשד
פייווסתה בעדל ודאד כושם דאד[3] דאד גה כיי ק׳באד ג׳שם
זאלם[4] זגהאן ביפכנם שאד כאכש בדיהם בתיג בר כאד
דאנם כה כיי ארדשיר סר כש דר דאנש ודאד בר זד אתש[5]
15 בידאד ובדי בכרד בא זאל זאן ריכת בעאקבת פר ובאל
מאוואי פלנגרא קפס כרד בידאד וכתמגרי הווס כרד
ברדאר בדוכת פור רוסתם סרווי כה בוד או זבאג נירם
אתש בזד או בכאבולסתאן דר כאך וסראי כאם דסתאן

III

Koresch monte sur le trône à la place d'Ardeschir.

Après les jours de deuil en l'honneur de son père, Koresch prit place sur le trône de ce dernier (1-4). Les grands du royaume parurent devant lui avec leurs hommages (5-7) et le nouveau roi leur adressa un discours (8-35). Ce discours, où Koresch déclara que la justice serait le

1. = סוג.
2. L. דרבאר (׳ד לוטף = לוטף ד׳).
3. L. דר.
4. = טאלם.
5. Dans les vers 14-19, Koresch, rappelle la conduite injuste de son père Ardeschir envers Zal, père de Roustim. V. *Zwei jüdisch-persische Dichter*, p. 48, 62.

תא דוולת כישתן פנא כרד זולם[1] עאקבתש גִנין בפא כרד
כאם דל טֹאלמאן בר ארם דר כאך גִה ראנה שאן שמארם
דאנם בכסי נמאנד אין גאה כֹורם דל און כה באשד אגאה
כיי גורד וכיי קובאד וכאווס כו סאם ואואר ורוסתם טוס[2]
כיי אודגִ וסולס וטור[3] ולוהראסף כו בהמן וזאל וגו וגושתאסף
כרד גִאמה׳ גִאן שאן אגל גֶאך רפתנד המה יך ביך בר כאך
זישאן בגִהאן נמאנד אתאר אז גנֹגִ וספאח ומולך ודינאר
מא הם זגִהאן רווים בבירון סר גשתה וזאר ודידה פור כון
בי תאגִ ונגין שווים ובי גאה אז גאה פרו רווים דר גֶאה
זאן פיש כה נקד ווא ספארים אז הר בד וניך ווא גוזארים
באייד כה בעדל ודאר באשים דר דידה׳ טֹולם כאך פֹאשים
כאהם כה שמא בדאר גִון מן באשיר נה המגִה שאה בהמן
טֹאלם בכושיד ודאד גִוייד גיתי זסתמגראן בשוייד
מטֹלום ושכסתה רא נוואזיד כאר המה רא בעדל סאזיד
תא נאם ניכו במאנד אז מא כס בד בזבאן נארד אז מא
זירא כה זטֹולם וגִוור וזשתי אדם נשווד יקין בהשתי
דוזך בוורש מקאם ומאווא דר כֹולד ברין ניאבד או גִא
גורדאן גִה זכורש און שנידנד סר בר פלך ברין כשידנד
אז ווי הטה שאד ושאד גשתנד דר דל המה תוכֹם דאד כשתנד
כורש המה רוז דאד מי דאד דאיים דל כלק אזו בוד שאד
טֹאלם בגִהאן נמאנד יך תן אז שאה וגדא זמרד ואז זן
כארי בגִהאן נכרד בגוז דאד גרדיד אזו זמאנה אובאד[4]
דאיים בדעאי או זן ומרד בודי שב ורוז בא דל דרד
כֹורם דל און שהי כה אז ראד דארד דל כֹלק גיתי אבאד
צֹנדאן כה בעדל ודאד באשד אז דוולת ובכת שאד באשד

principe fondamental de son règne, « les rend tous joyeux et fait germer dans tous les cœurs les semences de l'équité » (37). Chaque jour, Koresch rendit la justice et devint le bienfaiteur du peuple.

1. = טולם.
2. Koresch énumère les rois et les héros de l'antiquité perse qui sont tombés dans l'oubli.
3. = תור.
4. = אבאד.

IV

צפֿת בכשאייש ובזם שאה כורש

כושתר נבוד זדאד כרדן דר בר דר עדל בר גושאדן
כורש כה בגֶהרה מאה בוד או בא גנגִ ונגין וגאה בור או
נא אומדה[1] רא זפיש דידי אז זולם[2] וסתם עבא כשידי
יך רוז בעזם בזם בר כֿאסת דר כֿאך[3] נשסת ומגִלס אראסת
גורדאן המה רא בבזם כֿוד כֿאנד דר כֿאך[4] כיי ארדשיר בנשאנד
חוראן בר גאהש איסתאדנד בר סר המה תאגִ זר נהאדנד
הר סו דה וביסת חור טנאז בא נגֿמה ורוד שודנד הם אוואז
עוד ודף וגֶנג וניי כֿרושיד כורש מיי נאב מי בגִושיד
דר גִאם בכרד באדה׳ נאב רוכשנדה גִה בר ספהר מהתאב
כֿוש כֿוש בנמוד רוי כֿוד רא גִשם ולב ורוי ובוי כֿוד רא
אז באדה גִה בזם גרם גרדיר מיי מאנע חוש ושרם גרדיד
גורראן סר לאף בר גושאדנד בר לאף וגזאף איסתאדנד
הר יך זילי כֿיש מי גופֿת צד אז יך כֿיש ביש מי גופֿת
כורש גִה בדיד מסת גשתנד יך סר המה כֿוד פרסת גשתנד
בנד אז דר גנגִ וגִוד בגשאד גורדאן המה רא בכי דרם דאד
בא מרכב וגִאם חאי גֶיני בא דלבר ומרכבאן זיני
אז כאסתה גִומלה רא כֿבר דאד יך יך המה רא גנגִ וזר דאד

IV

Distribution de dons et festin du roi Koresch.

Vertus royales du roi Koresch (1-3). Il invite les héros et les nobles à un festin qu'il donne au palais royal (4-5). De belles jeunes filles entourent le trône du roi et des groupes de dix et de vingt chanteuses font entendre de la musique et du chant (6-8). Le roi boit du vin qui le met de belle humeur (9-10) et ses hôtes ne résistent pas davantage aux effets d'un vin trop abondant (11-13). Koresch fait ouvrir alors son trésor et distribue des cadeaux précieux et variés (14-17). A la tombée de la nuit,

1. = אמדה.
2. = טֿולם.
3. L. כאך.
4. L. כאך.

כֿורשיד גֿה זרד פוש גרדיד מחנת כור גֿם פרוש גרדיד [1]
אומר [2] המה דושמנש סוי זנג בא גֿאמה סיאה וגֿשם בד רנג
יך יך המה נאם דאר וגֿנגי אשופֿתה גֿה דוזד בי דרנגי
שב גֿון ברסיד נאם דאראן שיראן וילאן וכאם גאראן
הר יך במקאם כֿיש רפֿתנד דר כֿאך [3] פנאה כֿיש כֿופתנד
כורש בפֿראז תכת פֿרגֿאם דר שוד במקאם וגֿאי אראם
בר בסתר כֿאב כֿופת סרמסת צֿנדאן כה ספאה זנג בשכסת
אז כוה ספֿיד סר בר אוורד אז בהר זמאנה זיוור אוורד
כֿורשיד נמוד גֿהרה אז דור גשת אז רוך̄ או זמאנה פור נור
יאקות צפת גֿהאן בשוד זרד בר כֿאסת זרוי כֿאך דאן גרד
כורש בפֿראז תכֿת כוד שאד בר שוד בנשסת ותאגֿ בנהאד
בא דוולת ובכת המנשין גשת בא באדח ורוד המקרין גשת
פֿרמוד כה כאר עאם ראדנד דר בר רוך̄ סר כשאן גושאדנד
בזמי בנהאד תאזה וכֿוש חמגֿון רוך̄ דלבראן מהווש
בא ראחת וזווק [4] עשרת אמיכֿת אז גֿנג דרם גֿה ריג מי ריכֿת
אז ווי המה שאד בוד לשכר אז שאה וגדא ומיר וצפֿדר
גיתי בצפא ועשרת ושווק מי בוד [אז] או המישה דר זווק [5]
אז שאם וכֿטא וברבר והנד אז בורגֿ ופֿרנג וארמן וסנד [6]
פייווסתה כֿראגֿ מי כשידנד פיל וזר ותאגֿ מי כשידנד
שאהאן בר או גֿה בנדה בודנד כֿדמת שב ורוז מי נמוֹדנד
או בא מיי ורוד וגֿאם בודי דאיים דר עייש בר גשודי

le roi et ses hôtes vont se coucher (18-24). Le lendemain, nouveau festin aussi somptueux pendant lequel règne une aussi belle humeur (25-33). Une félicité générale remplissait l'univers. De tous les pays affluèrent les impôts. Les rois reconnurent Koresch pour souverain.

1. La tombée de la nuit et le lever du soleil sont décrits avec les images familières à l'épopée persane, telles que Schahin les emploie avec prédilection.

2. = אמד.

3. L. כאך̄.

4. = דֿווק.

5. = דֿווק.

6. Par un curieux anachronisme, le pays des Francs (פֿרנג) est cité parmi ceux qui envoient le tribut.

V

בשכאר רפ̄תן שאה זאדה כורש וצפ̄ת און[1]

גִון בכת מוראד יאר גרדיד בא עהד כ̄וד אסתוואר גרדיד
זישאן בשווד צפ̄א בדידאר כ̄וש כ̄וש בדמיד גול אז דמי כ̄אר
אין הא אזליסת אי כ̄רדמנד בי מכר ופ̄ריב וחיילת ופנד
דוולת בווד אז כ̄ודאי בי צ̇ון כ̄לאק זמין וגִרך̄ גרדאן
אונך שב ורוז כרד פיידא בא כוה ביאפ̄ריד דריאה[2]
כורש סר סרווראן איראן כ̄ורשיד כייאן שה דליראן
שוד גִאנב צייד בא סווארא̇ן בא שיר דלאן ונאם דאראן
בר כ̄אסת זכוה נערה' נאי גויי תו זמין בר אומד אז פאי
כ̄ורשיד בגשת נא בדידאר אז סנגִק וכוס דרפ̄ש בסיאר
יוז וסג ובאז וגִרך̄ קטאל שאחין והומאי וסנגִק ודאל
ביש אז דו הזאר בוד באושמאר בוד און סר וסר כשאן ואנגִאר[3]
כורש גִה עוקאב אסב רהוואר מי ראנד אבא ילאן הושיאר
אז שוש גִה בר גוזשת דה מיל בא כ̄ייל וספאה ולשכר ופ̄יל
יך דשת בדיד פור שוד אז שור אז מיש וגווזן ואהו וגור
הוש המה בוד צייד ונכ̄גִיר גִאי כ̄וש ודל גושא ודל גיר
גורדאן פיי צייד רו נהאדנד בנד אז סג ויוז בר גושאדנד
הר יך פיי צייד כ̄יש מי תאכ̄ת בר הם בוז ומיש מי בינדאכ̄ת
אז שסת קזא כ̄דנג מי גשת[4] אהו וגווזן וגור מי כ̄סת

V

Le roi Korêsch à la chasse.

Après une réflexion d'ordre général (1-5) le poète raconte que « Koresch alla à la chasse, avec les chevaliers au cœur de lion et pleins de gloire » (7). Avec une grande suite, Koresch arriva, à dix milles de Suse, dans une contrée où foisonnait du gibier de toute espèce ; les captures furent abondantes (8-22), après dix jours de chasse, Koresch se rendit

1. Le texte porte, par erreur, שאה זאדה (prince), à la place de שאה (roi).
2. = דריא.
3. Mot douteux.
4. L. גִסת.

אנדאכתה שוד שכאר בסיאר אז גורג ופלנג ושיר יכפתאר
כורש בכמאן ותיר ושמשיר מי ריכת גווזן וגור גון שיר
גר גורג ופלנג וגור בודי גר פיל והוזבר נר בודי
אז זרב[1] כדנג או נגסתי פייכאן בדו גשם מי בכסתי
דה רוז בשכאר דאם ודד בוד נכגיר ושכאר בי עדד בוד
אונגאה בסוי סתורג[2] דל שאד בא לשכר כוד בראנד גון באד[3]
זירא כה סתרך בוד מאדאם מאוראי שהאן ומעדן כאם
דר שוד בסתורך בר סר גאה שאדאן בנשסת שאה אגאה
סר בר פלך ברי בר אפראכת בא באדה ורוד וגאם פרדאכת
גוז עייש וטרב נדאשת כארי מי ראנד בזווק[4] רוזגארי
מי דאשת עזיז מרדכי רא פרזאנה פיר ניך כאה רא[5]
גרדון במוראד או המי גשת בא באדה ודאד או המי גשת
או בוד בכוסרווי יגאנה פרזאנה וזירך זמאנה

à Setourk, séjour favori des rois persans (23-25), où il passa son temps à de joyeux divertissements (26-28). « Mardochée, le sage et intelligent vieillard, lui était particulièrement cher (29). »

***

Les chap. IV et V ont pour but de nous montrer le nouveau roi Koresch dans sa dignité de souverain. Les descriptions de festins et de chasses sont les éléments inévitables des épopées des rois perses. Comme Schahin n'a rien à raconter du règne de Koresch que ce qui concerne les Juifs, il croit nécessaire de dépeindre, de faire paraître au moins sa magnificence princière dans les festins et à la chasse, après nous l'avoir présenté dans le chap. III comme le modèle du roi juste.

1. = צרב.
2. = סתורך (V. 25, 26).
3. Setourk semble avoir été un château de plaisance. Le mot signifie « fort ».
4. = דווק.
5. Mardochée, qui avait été le vizir d'Ardeschir, fut également honoré par son fils Koresch.

VI

דר צפת כראב שודן בית המקדש גוייד שאהין

צון קום כלים חק כטא כאר גשתנד המה צה אהל כופאר[1]
בא הר בד וניך יאר גשתנד בר [כאר] בד אסתוואר גשתנד
נאמד זנכי ושרט שאן יאד בר כאסת קבאר[2] וגרד ופריאד
גון בנדה בכאר בד בכושד אפת פס ופיש או בגושד
5 דר קום כלים קהר קהאר באריד זאסמאן ביך באר
אז קודרת קאדר גהאן באן פרד וסמד[3] ועלים ודייאן
דר באבל ובצרה בוד יך שאה בד גוהר ובות פרסת וגומראה
בא לשכר ובי קיאת[4] ובי מר לשכר המה חמגה שאה כאפר
או בוד בנאם בד בוכתנצר[5] אאצייי צה ווי נבוד בארץ[6]
10 סר לשכר גומלה בדאן בוד גומראה ולעין ובד גמאן בוד
גבאר גהאן וורא בקודרת אנגיכת זגא ודאד נוצרת
לשכר בכשיד גבר מעיוב בר גאנב כאנדאן יעקוב
בר כאסת זכוס נערה ונאי נאליד זמין בר אומד אז גאי
צחרא חמה פור פיל[7] ולשכר בא ראיאת[8] כאפראן צפדר

VI

De la destruction du sanctuaire.

Le peuple d'Israël était devenu semblable aux incrédules, avait oublié le Prophète et l'alliance avec Dieu ; aussi le malheur fondit-il sur lui (1-6). Le roi de Babel, Nabuchodonosor, marcha — Dieu l'avait voulu ainsi — avec une puissante armée contre Israël, (7-15), dévasta le pays, détruisit

1. Israël est appelé קום כלים « le peuple de Moïse ». Outre Babel, on donne encore comme résidence des rois babyloniens Basra, la ville la plus importante de l'Irak du temps du poète.

2. = גבאר.

3. = צמד.

4. = קיאס.

5. Le nom de Nabuchodonosor (Boukhtnaçar).

6. C'est le mot hébreu (ba-areç), qui rime avec בכתנצר (bukhatnaç), dont le consonnant dernier (ר) n'est pas prononcé.

7. Des éléphants font partie de l'armée babylonienne ; Schahin, d'ailleurs, dans ses deux poèmes sur le Pentateuque, fait toujours paraître des éléphants dans les armées ennemies.

8. L. ראית.

גִון בוד רסידה אמר צובחאן[1] לשכר בכשיד תא בכנעאן
כרד אן בר ובום גִומלה ווירא ן בר כֿאסת מקאם בבֿר ושיראן
אז אתש תיז נחס מרדור אנגיכֿת זגִאן מרד וזן דוד
בורד אן המה גִיז רא בתאראגִ בר מסנד זין ותכֿתה׳ עאגִ
או כרד אסיר עבריאן רא כוהן פוסראן ולוייאן רא
מקדש כֿראב כרד און סג צֿנדין כרת און לעין בד רג
מאל וזר וסים ותכֿת שהוואר בא מסנד ותאגִ וגנגִ ודינאר
יך יך רא בבורד גִומלה בא כֿיש און נחס לעין שום בד כיש
בגדֿאשת בדהר דִר כלאם או תווראת שריף בא נטֿאם או[2]
אונגה בשוד או בסוי באבל בא פֿתח מוראד גשתה חאצל
בא נעמת וצֿאר פאי בסיאר בא בדרה וגִנס האי בסיאר
בד נאם שוד און לעין גומראה אז בד בשוד או בכאם בד כֿאה
או[3] בד כרד ועאקבת בבד מורד נאם בד אזין גִהאן בדר בורד[4]
גִאם אגִלש גִה דאד סאקי נאם בד אזו במאנד באקי
ניכו מתֿלי זד און בהשתי זאן בד דרווי בדי כה כשתי
או רפֿת וגִהאן בכם נמאנד כֿורם דל און כה אין בדאנד

VII

צפֿת אבאדאן כרדן בית המקדש

גִון בנדה בכאר זשת באשד פייווסתה גִה כאר כשת באשד
חק בר סר או בלא גמארד גִוור וסתם ובלא גדֿארד
תא פסת כונד ורא בזארי דר כֿון כשד ורא בכֿארי

le sanctuaire, dont il emporta les trésors comme butin et emmena les habitants en captivité (16-25). Le tyran cruel fut enlevé par une fin tragique et il laissa un mauvais nom (26-28). « Le paradisiaque a dit cette belle sentence : « Tu récoltes le mal du mal que tu as semé ! » (29).

VII

Reconstruction du sanctuaire.

Après une introduction d'ordre général (1-3) et la remarque qu'Israël a

1. = סובחאן.
2. Je ne comprends pas ce vers, qui parle de la « Tora sublime ».
3. A rayer.
4. Cette épithète de « paradisiaque » désigne peut-être Firdoûsi, car בהשת est synonyme de פֿרדוס.

דאנאי סוכ̄ן גִנין בפ̄רמוד כס דר נרסד בכאר מעבוד
צ̇ון מעדן כ̄אץ גשת ווירא̇ן און בוקעה במאנד בא דליראן
קוומאן כלים כ̄אר גשתנד אז כרדה' כ̄יש זאר גשתנד
און כ̄אנה' כ̄אץ וגִאי מיעאד ווירא̇נה במאנד סאל הפ̄תאד
אומד גִה בדיד גאה רחמת פרדאכ̄תה שוד בלא וזחמת
פייגומבר חק דראן זמאנה דו בוד גִה מהר ומאה יגאנה
עֵזְרָאי נבי ויכי דיגר[1] חַגָי כה בוד רסול אכבר[2]
אז שבטא ונסל גִד יהודא שהזאדה נבוד גִוז מתתיא[3]
עזראי נבי בשוד בדידאר און כ̄אץ עטא וגִוד בסיאר
קוומאן כלים רא נציחת בסיאר בכרד ודאד נוצרת
פ̄רמוד כה ראי[4] חק בגיריד פ̄רמאן מרא בגִאן פ̇דיריד
דר טאעת וראי חק בכושיד גִון סרבה זהר בדי מגִושיד
חק רא המה עאף̄ ופאך דאניר אנרישה' בד זדל בראניד
תא סרוו וסרפ̄ראז גרדיד יך יך המה גנגִ ראז גרדיד
כאם דל כ̄ישתן ביאביד גִון זוהרה ומהר ומה בתאביד
עזרא גִה בדאד פנד בסיאר אישאן המה אומדנד דר כאר
אז כרדה' זשת באז גשתנד דר דין המה אסתוואר גשתנד
עזרא גִה בדיד אין אזישאן מגִמוע שודש דלי פרישאן
שאדאן בנשסת ואנגִמן סאכת ראיאת הדאיית או בר אפ̄ראכת
בא חגי וסרווראן בפ̄רמיד בד הא המה רפ̄ת ובודני בוד

subi le châtiment de sa propre faute (4-6), le poète raconte que le sanctuaire resta détruit pendant soixante-dix années. A la fin de cette période vint le temps de la miséricorde divine, la fin des malheurs. Deux prophètes, Ezra et Aggée, exercèrent alors leur ministère, et un seul prince survivant de la maison de David Mattitya (7-11). Ezra exhorta le peuple à marcher dans les voies de Dieu, pour devenir digne d'une nouvelle gloire (12-18). Ces exhortations portèrent leurs fruits, et quand Ezra s'en aperçut, « son cœur déchiré fut de nouveau guéri » et, plein de joie, il convoqua une assemblée (19-22). Il dit à Aggée et aux autres chefs du peuple : « Le temps du malheur est passé. Allons d'abord auprès du roi de l'Iran et prions-le de nous délivrer de notre situation lamentable, en nous permettant de nous établir de nouveau dans le pays de Canaan et de reconstruire notre sanctuaire

1. L. יכי ודיגר.

2. Ezra est donné comme prophète, parce que la tradition l'identifie avec Malachie. Le prophète Zacharie est cité plus loin, au v. 32.

3. Cet énigmatique Mattitya tient ici la place qu'occupe Zorobabel dans les récits bibliques (v. l'introduction). Il existe un Mattitya, contemporain d'Ezra, et occupant une situation élevée (Néhémie, VIII, 4).

4. = ראה.

אכנון ברסיד גאה רחמת רפֿת און בד וזשת ורנגִ וזחמת
בא מן המה פושת ויאר באשיד בר עהר כֿוד אסתוואר באשיד
תא דר בר׳ שהריאר איראן זין דר ברווים בא דליראן
אורא המה עגִז ווא נמאיים בר ווי המה ראז בר גושאיים
תא צורת חאל מא בדאנד מארא זעדֿאב ווא רהאנד
כנעאן בכונד דיגר רה אבאד בא מעדן גִאי כֿאץ ומיעאד
גופֿתאר נבי סראן שנידנד פֿרמאן וורא בגִאן גוזידנד
און רוז גוזשת גִה רוז דיגר עודֿייר[1] נבי רסול אכבר
בא חגי פיר ובא זכֿריה בא מהתר כֿוסרוואן מתתיא
שוד גִאנב כורש סר אפֿראז כֿוד המגִה הומאי בא סה שהבאז
בא או זהונרווראן דיגר בוד דאננדה ותרסגאר מעבוד
גִון בר דר בארגאה סולטאן אז ראה רסיד שיר יזדאן[2]
אנדר דר בארגאה בא דאד איסתאדה בסאן סרוו אזאד
דרבאן גִה בדיד שאן בתאזיד זישאן בד וניך רא בפורסיד
דר שוד בר שאה בא דלי דרד גופֿתא בשה אי יל גִוואן מרד
בר דר דו סה שכֿץ באר כֿאהנד בס בא דל וגורד וסר פֿראזנד
נור אז רוךֿ שאן מי בבארד כס תאב גִמאל שאן נדארד
כורש גִה שניד מי בפֿרמוד גופֿתא כה ברוו דר אר שאן זוד
דרבאן בדוויד ובאר שאן דאד דר בר רוךֿ הרסה גֶאר בגשאד
עזרא וור שאה שוד דל שאד בא חגי וסרווראן אזאד
כורש גִה בדיד רוי אישאן גרדיר זבים דל פרישאן[3]
בר שאה גושאד מרדכי ראז גופֿת אי יל מהווש סר אפֿראז

(23-29). » Ses paroles furent écoutées. Le lendemain, Ezra avec Aggée, Zacharie, ainsi que le prince Mattitya, accompagnés d'autres hommes nobles et pieux, se rendirent auprès du roi Koresch. Ezra et ses trois compagnons ressemblaient à « un aigle suivi de trois faucons royaux » (30-34).

Ezra, « semblable à un noble cyprès », s'arrêta à la porte du palais royal (36). Le portier lui demanda ce qu'il désirait et annonça au roi que quelques personnes « dont les joues resplendissent d'un brillant éclat et dont la belle apparition est incomparable » demandaient à être admis à l'audience (40). Koresch ordonna de les introduire et, leur vue produisit un tel effet sur lui que « son cœur fut saisi de respect » (44). Mardochée ins-

1. = עוזייר (nom arabe d'Ezra).

2. Ezra est appelé ici le « Lion de Dieu », nom que Schahin donne ailleurs à Moïse. V. *Zwei jüdisch-persische Dichter*, p. 20.

3. Ceci rappelle l'effet de l'apparition du grand-prêtre des Juifs sur Alexandre le Grand.

דריאב כה און סראן עזיזנד קום כֹרש וכֹוב וכא תמיזנד
פייגומבר ושאה ונאמדארנד בר קום כלים שהריארנד
נאם המה רא בגופֹת בא שאה יך יך המה רא בשור באגאה
כורש המה רא נוואכֹת ובנשאנד נא מחרם רא זפיש כֹוד ראנד
50 גופֹתא פס אזאן בא מתתיא און גווהר כֹאנדאן יהודא[1]
בר גו תו זמא גֻה כאם כֹאהי אז גווהר וגנגֻ פאדשאהי
תא כאם דלת בר ארם אז כֹיש כארת בצפֹא בדאנם אז פיש
אין גֻון בשניד אזו מתתיא און סרוור כֹאנדאן יהודא
גופֹתא בשה אי בדאנש אבאד גיתי זתו גשת כֹורם ושאד
55 מֹתלת נבוד שהי בפֹרהנג דוולת זתו יאפֹת תאגֻ ואוורנג
תאגֻ אז תו מבאד ותכֹת כֹאלי אקבאל תו באד לא יזאלי
בר גֻאי פדר בכאמראני תא סייר סחא[2] בוד במאני
דריאב שהא כה מולך כנעאן אז דוור כלים אבן עמראן[3]
מאווא ומקאם וגֻאי מא בוד אז צונע עטא ולוטֹף מעבוד
60 צֹנדאן כה בעדל ודאד בודים דר טאעת חק המי פֹזודים
בא גנגֻ וכולאה ותכֹת בודים בא נוצרת ועז ובכֹת בודים
גֻון גומרה ובות פרסת גשתים תוכֹם כתם ובלא בכשתים
אז גאה שודים סר נגון סאר גשתים בהר בדי גרפֹתאר

truisit le roi du rang et de l'importance des députés et les lui présenta chacun par son nom (45-48). Koresch les fit gracieusement asseoir et ordonna à ceux qui n'appartenaient pas à son entourage immédiat de s'éloigner (49). Puis se tournant vers le prince juif Mattitya, il l'interrogea sur ses désirs, qu'il était disposé à satisfaire (50-53). Mattitya introduit sa réponse par des louanges et des bénédictions pour le roi (54-58), puis il continue : « Sache, ô roi, que le royaume de Canaan a été, depuis l'époque de Moïse, fils d'Amram, notre patrie et notre demeure, de par la grâce et la volonté de Dieu. Aussi longtemps que nous avons pratiqué le droit et la justice, que nous nous sommes montrés obéissants envers Dieu, la richesse, le diadème et le trône nous furent départis, la victoire, la puissance et le bonheur nous furent accordés. Mais, lorsque nous eûmes abandonné le chemin pour devenir idolâtres et semer les semences de la violence et du mal, nous perdîmes notre considération et, la tête courbée, nous tombâmes dans les malheurs de toutes sortes. Par un tyran cruel nous perdîmes notre foyer, notre patrie. Soixante-dix années se sont

1. Bien qu'Ezra fût le chef de la députation, le roi s'adresse à celui, qui lui avait été présenté comme étant d'extraction royale, et qui était considéré comme le plus important des députés.

2. = סחאב.

3. Ici comme souvent ailleurs (v. plus haut, VII, 1) l'épithète כלים désigne Moïse.

בר רסת יכי כסיס ובד כאה בום ובר מא דר אומד אז פא
65 אכנון בגוזשת סאל הפתאד כאן מולך כראב שוד זבידאד
כאהם בכרם תו אין זמין באז מעמור כונים אי סר אפראז
נאמי בגהאן בר אוורי כוב באשי בדועאי נסל יעקוב
כורש בגוואב גופת בא ווי אנדר בר און סראן וחגיי
כאהיד כה מוראד תאן בר ארם מן בא תו יכי מוראד דארם
70 כאהם כה זדסת מן יכי גאם מיי נוש כוניד בכאם ונאכאם[1]
תא הרגה כה כאסתהי בכובי מעמור כונם גה באג טובי
יך סר המה רא בסאזם אבאד אז כאך וסראי וגאי מיעאד
און גונך שניד אזו מתתיא גופת אי בסכא גה אב דריא
אמרוז נאייד אין זדסתם מפסנד ומכוש דר שכסתם
75 אכנון ברוום בסוי יאראן דר פיש סראן ונאם דאראן
בינם כה שריעת גהאן דאר פותווי גה דהד זבהר אין כאר

écoulées depuis que ce royaume a été détruit par l'iniquité. Je demande que ta grâce nous autorise à repeupler ce pays, ô roi sublime. Tu auras un nom glorieux dans le monde grâce aux prières de la race de Jacob (58-67). » Le roi répondit : Votre vœu sera exaucé, mais seulement si auparavant, ô Mattitya, tu réalises une demande qui t'est adressée. « Je veux absolument que tu boives du vin de la coupe que ma main te présentera »[1] (70). Mattitya répliqua évasivement. Il pria le roi de ne pas exiger tout de suite l'accomplissement de son désir ; il voulait d'abord se concerter avec les chefs du peuple et découvrir « quelle règle la Loi divine prescrit en pareil cas » (76) ; il se présenterait de nouveau devant le roi le lendemain.

1. La demande singulière du roi a pour but, comme le prouve la suite, de mettre à l'épreuve la fidélité du prince juif ; pour accomplir le vœu du roi, il doit faire une chose que lui interdisent les prescriptions de sa religion. Déjà Daniel et ses amis refusent de boire du vin à la cour du roi (Daniel, I, 8). En même temps, Koresch distingue le prince juif, en lui faisant cette demande. Si ce trait est de l'invention de Schahin, ce qui n'est pas invraisemblable, il a pu lui être suggéré par un fait presque contemporain. Argoun, le célèbre prince mongol, grand-père d'Abou Sa'id Bahadour, sous le règne duquel Schahin composa ses écrits, distingua également son vizir juif Sa'ad al Daulah en lui présentant de sa propre main une coupe de vin (v. *R. É. J.*, XXXVI, 252). On peut aussi rappeler le rôle que joue l'action de boire du vin dans les descriptions anciennes et modernes de la vie de la cour persane (v. le livre d'Esther). Deux siècles après Schahin, un autre poète judéo-persan, Babaï b. Loutf, retrace une scène à la cour du khan de Schiraz, dans laquelle ce souverain, dans la gaîté du vin, ordonne au pieux Molla Ibn Yamin, le « chef » (Nasi) des Juifs de Schiraz, de boire une coupe de vin (v. *Les Juifs de Perse*, p. 59, = *R. É. J.*, LII, 240). — Dans l'apocryphe du IIIe Ezra (ch. III), il est également question du pouvoir du vin dans la discussion des trois pages de Darius. Parmi ces pages, se trouve Zorobabel — qui, dans Schahin, est remplacé par Mattitya — qui, vainqueur dans la lutte, est distingué par le roi Darius et reçoit la permission de reconstruire le temple. Ne serait-ce pas, par hasard, un écho du IIIe Esdras qui serait parvenu jusqu'à Schahin ?

פֿרדא סחרי בכֿדמת איים אסראר נהֿופֿתה באז[1] נמאיים
אין גופֿת וברפֿת בא דליראן שאדאן בר׳ שהריאר אירא
גְאיי בנשסת בא זכֿריא בא חגי ומרד גורד עזרא
פֿותווי טלביד בהר און כאר כאי[2] מגְמע סרווראן הושיאר
עזרא נבי בגופֿת בא ווי כאי בנדה׳ ביגאנה גי׳ חיי
הרגְיז כה פֿרמודה גְהאן דאר בר קוום מוסי חראם ומותר[3]
אמא גְה מקאם שאה באדאד באייד בנושי קדח מיי אבאד
בסתאן ובנוש יך קדח ביש גְאן תא נכֿורי זדסת בד כיש
תא כֿאנה׳ כֿאץ באר דיגר מעמור בגרדד אי הונרוור
גְון מהר זגְרך לאגְוורדי אז גֶהרה׳ כֿוד נמוד זרדי[4]
דר שוד במוחיט שרם גְון ברק גרדיד בבחר בי כראן גֿרק
דר מאתם או גְהאן כֿרושיד סר תא בקדם סיאה פושיד
מי בוד בדרד ונאלה ואה בא חסרת וגֿם בכאם בדכֿאה
צֿון צובח צפֿא זרא גְנאן דיד זד בדקע שרם וצבר בדריד
סימין בר כֿישרא עיאן כרד תרך בד וניך ואין ואון כרד
בר כֿאסת בכאב[5] כֿוש מתתיא רפֿת או בר שאה בא זכֿריא[6]
בא חגי ובא דו סה זיאראן אזאדה סראן ונאמדאראן
כורש גְה וורא בדיד ובנוואכֿת גְאייש בר׳ תכֿת כֿישתן סאכֿת
בנשאנד וורא ברסם ואיין גְון כֿוסרוו רום והנד ומאגֶין
דאדש זנביד נאב יך גְאם גופתא כה בנוש ומי טלב כאם

Mattitya consulta alors les trois prophètes et les autres chefs éclairés. Ezra résuma la discussion en prononçant cette sentence, tourné vers Mattitya : « O serviteur du Dieu incomparable et éternellement vivant, quelles que soient les lois que Dieu ait prescrites à son peuple concernant les choses permises ou défendues, tu dois boire la coupe de vin, puisque le roi équitable le demande », afin que le sanctuaire soit reconstruit (78-85).

Le lendemain matin, Mattitya, accompagné de Aggée, de Zacharie et de quelques autres hommes considérés, se présenta derechef devant le roi. Koresch l'accueillit gracieusement, le fit asseoir près de son trône et le traita avec autant de distinction que s'il eût été « le souverain de Roùm, de l'Inde ou de la Chine » (95). Puis il lui tendit une coupe de vin

1. L. ווא.
2. L. בא.
3. C'est le mot hébreu (muttār).
4. V. 86-92 : description de la tombée de la nuit et du lever du jour ; v. plus haut, sur IV, 18.
5. L. זכֿאב.
6. Ezra n'est pas mentionné cette fois.

גִאם מיי אזו גרפֿת ונושיד גִון גִארה נדיד הם נכושיד
כורש פס אזאן בדאד פֿרמאן כה אבאד כוננד מולך כנעאן
הם כֿאנה׳ כֿאץ רא בסאזנד צֿנדין זר וסים ברו בבאזנד
זאן קוום כלים שאד גשתנד אז באר תבאה דר גודֿשתנד
בד כארה בגִוז בדי ניאבד בר גרד גִהאן בסר בתאבד[1]

VIII

נווישתן ס׳יד עזרא ע״ה אסם אעטֿם ורפֿתן
בשהר בני מוסי

עזראי נבי גִה דיד כנעאן אבאד בשוד באמר סובחאן
שוד באז נגִאד[2] אל יעקוב שאדאן המה נגֿז וכֿורם וכֿוב
תווראת נבוד אנדראן פיש בוד סוכֿתה בוכֿתנצר בדכיש[3]
עזרא המה רא ולי זבר דאשת אז קודרת ומועגִז און הונר דאשת

en disant : « Bois afin d'obtenir la réalisation de tes vœux ! » Mattitya prit la coupe et la vida. Koresch, alors, accorda aux Juifs l'autorisation de s'établir de nouveau dans le pays de Canaan, de reconstruire le sanctuaire et d'y employer de l'or et de l'argent. « Le peuple de Moïse » en fut joyeux et allégé de toute peine (100).

VIII

Ezra écrit le nom de Dieu et se rend dans la ville des fils de Moïse.

Ezra retourna avec le peuple en Canaan et vit le pays se repeupler et les descendants de Jacob être joyeux et heureux (1-2). Mais il n'avait pas de Tora, car Nabuchodonosor l'avait brûlée. Alors Ezra, avec l'aide de Dieu, mit par écrit, sans y changer même une lettre, la Tora, qu'il con-

1. La maxime générale qui clôt le chapitre (« le méchant ne reçoit que du mal et erre par le monde, en proie au tourment ») n'est rattaché que par un lien assez lâche à ce qui est raconté à la fin du chapitre. Elle veut probablement dire qu'Israël fut chassé de sa patrie à cause de ses péchés, et que, par son retour au bon chemin, il mérita de revenir en Palestine.

2. = נזֿאד.

3. Selon IV Ezra (XIV, 19 et s.), Ezra écrivit une deuxième fois la Loi, après qu'elle eut été brûlée. D'après *Sanhédrin*, 20 *b*, Ezra était digne de donner aux Israélites la Tora, si Moïse ne l'avait déjà fait. — Le récit de la destruction de la Tora par Nabuchodonosor semble se rattacher à I Macchabées, I, 36, où l'on voit les soldats d'Antiochus déchirer et brûler les rouleaux de la Loi qu'ils trouvaient.

אורא בנוושת המגֿה אוול יך חרף̄ אזאן נבוד מובדל
דאדי פס אזאן בנסל יעקוב און הדייה ואון עטאי פור כ̄וב
קוומאן כלים גֿומלה בא או גופ̄תנד המה אי נבי מהרו
תווראת זבהר מא בדידאר כרדי תו זלוטף̄ ואמר גֿבאר
נאגה נבווד דרו בגֿאיי באשד כם וביש אז כ̄טאיי
זירא כה גוזשת כאל הפ̄תאד תא סוכ̄ת כלאם שאה בידאד
גֿאיי בגֿהאן נמאנד תווראת זאן דוור כסי נכ̄אנד תווראת[1]
גֿון דר דל תו במאנד יך סר תווראת כלאם חיי דאוור
הם ביש וכמי יקין כה דר או באשד זנווישתה אי ניכו רו
באייד שודנת בסאן כוכָב[2] גֿון[3] ריג רוואן בסוי רֵכָב[4]
אנדר בר נסל שיר צובחאן[5] מוסי כלים אבן עמראן
תווראת דרוסת גֿומלה דארנד צ̄ון תו ברווי בפישת ארנד[6]
בנווישתה׳ כ̄יש רא תו בֿא און כ̄וש כ̄וש בנגר כה הסת יך סאן
אונגה בר מא ביאוורש באז תא בא או שווים גֿומלה דם סאז
עזרא גֿה שניד און זאישאן גרדיד זגֿוצה דל פרישאן

naissait par cœur (3-5). Lorsqu'il remit au peuple cette loi qu'il venait d'écrire, ce dernier reconnut le prix du don, mais il exprima la crainte qu'une erreur se fût glissée dans le texte, car il y avait soixante-dix ans que la Tora avait été brûlée, et depuis il n'y en avait pas eu d'exemplaire. Et quoique Ezra eût retenu la Tora dans sa mémoire et l'eût mise par écrit, il était possible qu'elle contînt des divergences du texte primitif (6-13). Aussi « est-il nécessaire que tu te rendes, comme une étoile, au delà du sable mouvant, dans le pays de Rechab, auprès des descendants du Lion de Dieu : de Moïse, fils d'Amram. Ils possèdent toute la Tora dans un texte exact. Si tu vas chez eux, ils te la montreront. Compare alors exactement ta copie avec leur Tora, et vois si elle concorde avec elle. Rapporte-nous ensuite ta copie afin que nous en soyons entièrement satisfaits » (14-18).

Ezra fut très chagriné par cette demande. Mais il savait par tra-

1. Singulière conception : que pendant l'exil, il n'y avait pas eu de texte de la Tora.
2. C'est le mot hébreu (= étoile).
3. L. בר.
4. Les descendants de Moïse demeurant au delà des « sables mouvants » c'est-à-dire du fleuve Sambation (v. *Targoum Ps.-Jonathan* sur Exode, XXXIV, 18 ; Epstein, *Eldad ha-Dani*, p. 15), dans le pays de Réchab, qui doit son nom aux descendants de Jonadab b. Réchab (Jérémie, XXXV). Chez Pétahya de Ratisbonne on voit que les Réchabites séjournent au delà des Montagnes des Ténèbres, c'est-à-dire du Caucase.
5. = סובחאן.
6. L'idée que les descendants de Moïse possèdent le texte primitif de la Loi de leur ancêtre se comprend facilement. Chez Eldad ha-Dani, les descendants de Moïse conservent, en hébreu, les traditions qui leur viennent de Moïse lui-même (le Talmud).

צֹון צֹארה שניד און מוקדם[1] בנשסת ונווישת אסם אעזם[2]
אונגה בפריד ורפֿת גֿון באד דר ריג רוואן וגֿאי מיעאד[3]
און קוום גוזין וורא גֿה דידנד גרד סר פאי או דוידנד
עזרא המה חאל הא ביך באר בר כֿאנד בר און סראן הושיאר
בר שאן [המה] יך ביך פֿרו כֿאנד זאן נסל כלים כֿנדה דר מאנד[4]
יך נוכתה[5] נבוד זיר ובאלא אז כֿט כלים וכֿט עזדא[6]
בא או המה און סראן בגופֿתנד ואון מגֿמע סרווראן בגופֿתנד
גוייא כה מגר פֿרשתהי תו ווז נור וצפֿא סרשתהי תו
תווראת גֿנין זבר נווישתי יך נוכתה[7] אזאן בגֿא נהשתי
נאייד זבשר חקיקת אין כאר און סרוו בולנד מאה רוכסאר
עזרא[ו] נבי כלאם דלשאד ברבוד ורוואנה גשת גֿון באד
עזרא גֿה הומאי שוד בכנעאן אנדר בר קוום אל עמראן[8]

dition de quelle manière il pouvait accomplir ce désir. Il s'assit et écrivit le grand nom de Dieu, par le pouvoir duquel il s'envola avec la rapidité du vent, jusqu'aux sables mouvants et à l'endroit qui était le but de son voyage (19-21). Les descendants de Moïse lui souhaitèrent la bienvenue, et il leur lut sa Tora exactement. Souriant avec bienveillance, ils l'assurèrent qu'il n'y avait pas la moindre différence entre sa copie et l'exemplaire écrit par Moïse. Pleins d'étonnement, ils dirent à Ezra : Tu es sans doute un ange formé de la lumière divine, pour avoir pu mettre par écrit la Tora de mémoire sans la moindre omission ! (22-29). Ezra le cœur joyeux retourna dans sa patrie et fut salué avec enthousiasme par

1. Voici mot pour mot le premier hémistiche : « Après que cet homme éminent — Ezra — eut entendu un secours » ; c'est-à-dire il savait par tradition quel moyen il devait employer pour entreprendre le voyage, qu'on lui demandait de faire, en d'autres termes, l'emploi du nom de Dieu.

2. = אעטֹם.

3. C'est avec l'aide du nom de Dieu (du *Schem Hamephorasch*) que David Alroï, dans la relation de Benjamin de Tudèle sur ce Pseudo-messie, parcourt en un seul jour une distance de vingt et un jours de voyage. — Kazwini (cité par Epstein, *Eldad ha-Dani*, p. 15) rapporte une légende qui remonte à Ibn-Abbas, suivant laquelle Mahomet aurait visité, à l'aide du Borrâq, les descendants de Moïse. Si le récit de Schahin sur le voyage d'Ezra est d'origine plus ancienne, elle peut avoir influé sur la légende musulmane.

4. Il n'est pas dit, parce que cela va sans dire, que les descendants de Moïse ont comparé avec leur exemplaire authentique pendant la lecture d'Ezra.

5. = נוקטה.

6. L'emploi du mot נוקטה (= נקודה) montre que Schahin se figure le texte de la Loi pourvu de points voyelles, aussi bien dans l'exemplaire de Moïse que dans celui d'Ezra.

7. = נוקטה.

8. « La race d'Amram » désigne le peuple d'Israël, en tant que peuple de Moïse, fils d'Amram.

קוומאן כלים פיש או שאד רפתנד המה המגה סרוו אזאד
אר שאד בגשת בקוום מוסי בר שאן המה זו פתאד תרסי
בא טאעת ודכר יאר גשתנד אז כאר תבאה דר גוזשתנד[1]
35 גרדון במוראד שאן המי גשת בא יך פלך ודיגר פלך השת[2]
אז גרך בגוז עטא נדידנד ווז דהר בגוז בקא נדידנד
צנדאן כה תו חק שנאס באשי בא טאעת ובא ספאס באשי
כארת המה בא פתוח באשד סר תא קדמת גה רוח באשד
כושתר נבוד זראסתי כאר רפתן בטריק ראה טייאר
40 בא ניש דרו כוגא בוד נוש האן תא נרווי בכאב כרגוש

IX

כאב דידן מרדכי ואסתר ורפתן בשהר המדאן וופאת יאפתן בשהר המדאן

כנעאן גה בגשת באז מעמור אראסתה שוד זאמר גפור[3]
קוומאן כלים חק דראן גאי כרדנד המה יך ביך זבאן ראיי

le peuple. Tous étaient remplis de respect devant Ezra. Ils firent des œuvres pies, louèrent Dieu et furent à l'abri de tout malheur (30-34). Le cours des astres était favorable au peuple d'Israël, le bien-être et le bonheur constant lui échurent en partage (35-36). Le chapitre se termine par des réflexions et des exhortations d'ordre général.

***

La tendance de ce récit où le texte de la Tora copié par Ezra apparaît comme concordant exactement avec l'exemplaire écrit par Moïse, réside sans doute en ce qu'il infirme la conception bien connue des Musulmans sur la falsification du texte de la Tora par les Juifs.

IX

Mardochée et Esther, à la suite d'un songe, vont à Hamadan et y meurent.

Ainsi Israël était redevenu heureux, observant les lois de Dieu dans sa patrie ; et ceux qui vivaient en exil retournaient dans la Terre sainte (1-6).

1. L' « ami », c'est Dieu.
2. V. plus haut, sur I, 19.
3. = גפאר.

כאר המה בא נטאם גרדיד דוולת המה רא גולאם גרדיד
בא הם המה רא גה דל בשוד ראסת קוומי כאץ חק סיאדת אראסת
5 הר גאי כה יכי זקוום אישאן גרדידה בוד אז ווטן פרישאן
ארמד במקאם כישתן באז בא טאעת ולכר גשתה המראז
דר וואקעה מרדכי שב דיד אפלאך וזמין המי בלרזיד[1]
בא או מלכי זגרך אכטר[2] גופתא כה בדאן אייא הונרוור
אומד גה אין כה ווא גוזאריד סרמאייה וסוד ווא ספאריד
10 כאב תו בוד בכוה אלוונד אנדר המדאן אייא הונרמנד
אסתר ותו הרדו באמדאדאן זין דר ברזויד שאד וכנדאן
סוי המדאן כה כאר פרדאכת רווזת[3] בדוויר ושב אנדאכת
אז כאב גה מרדכי דר אומד רנג גם ומחנתש סר אומד
אסתר סתירה ניז דר כאב הם דיד בשב זאמר והאב
15 אז פיר סתירה ראז ננהופת בא או המה כאב דידהרא גופת
באנו המה כאר הא בר[אר] סאכת בר רוי מוחיט זוורק אנדאכת[4]
דורג מאה[5] פקר הרדו רפתנד גון אתש [ו]אב הרדו תפתנד[6]
באנו בגוזאשת רפעת וגאה הם תכת ונגין פיר פור גאה
גון באד כזאן בגאר מיעאד מי שוד מה ומהר כורם ושאד
20 אנדר המדאן גה דר רסידנד כס המדם ומהרבאן נדידנד
כורשיד זבהר[7] ספהר גשתה ווז גומבד נילגון גודשתה[8]

Mardochée, qui était resté en Perse, eut un songe : ciel et terre tremblaient et un ange apparut du haut du ciel et dit à Mardochée : « Il est temps que tu quittes ce monde; ta dernière demeure sera près du mont Alwend, dans la ville de Hamadan. Pars demain pour cet endroit avec Esther (7-12). » Esther eut un songe semblable et le raconta à Mardochée ; puis tous deux se mirent en devoir d'exécuter l'ordre reçu en songe (13-16). Misérablement vêtus, ils se mirent en route. Tous deux abandonnèrent honneurs et dignités. Arrivés à Hamadan, ils ne virent personne qui les reconnût. La nuit était déjà tombée et ils entrèrent dans une syna-

1. Le songe de Mardochée, qui ouvre le livre d'Esther dans la version des Septante, et dont il existe des recensions hébraïques et araméennes (v. *Monatschrift*, 1869, 542-544), s'ouvre également par la description d'un tremblement de terre.

2. = אכצר.

3. Arab. רוצה.

4. « Elle lance son canot sur la surface de la mer », c'est-à-dire elle s'abandonne, sans résistance à son destin.

5. L. דר גאמהי.

6. « Comme le feu et l'eau », c'est-à-dire brûlant de douleur (ou d'ardeur) et sans délai.

7. L. ז בר.

8. V. plus haut, sur IV, 18.

גיתי המה בוד תירה ותאר אז טולמת זאג ופייכר מאר
אז ראה ביכי כנשת רפתנד גון דאנה בסוי כשת רפתנד [1]
פרנס [2] גה דיד מרדכי רא פרזאנה תיר ניך פאי רא
פורסיד זווי כה אז כוגאיי כאייד זתו בויי אשנאיי
בא אי בגוואב מרדכי גופת ארוואח תו באד בא כרד גופת
מרדום קריב [3] ורה גוזארי אופתאדה בדין טרף בכארי
אז מסכן ובום ושהר כוד דור כא דוכתר כוד קריב [4] ורנגור
אמשב בכנשת גא[ו] דארים פרדא גה סחר שוד בראהים
פרנס וורא בלוטף בנוואכת ואונגה בכנשת גאי שאן סאכת
גון אז שב תירה רפת יך פאס אסודה בכאב רפת פרנס
בידאר נדיד מרדכי כס גוז קאדר פרד מהרבאן בס
פרמוד בגרייה באז באסתר מאהא זמן ותו שוד גהאן סיר
הוש דאר כה מן רוואנה גשתם באקי תו במאני מן גוזשתם
הנגאם רחיל רפתן אומד בי שך גה כאב וכופתן אומד [5]
אין דהר פנא בכס נמאנד כס ראז ספהר דון נדאנד
קנדש המה זהר ונוש נישסת בי מזהב [6] ודין וצדק כישסת
בא אי זר וזור דר נגונגד אפסון וחייל גווי נסנגד
פרוורדה' כיש רא בזארי סר בר כנד אז בדן בכארי
אנדר בר' אי גה שאה וגה [7] דרוויש ביגאנה בווד המישה בא כיש

gogue. Aux questions de l'administrateur de la synagogue (Parnes) Mardochée répondit qu'il était un étranger qui s'était égaré en voyageant dans cette contrée; c'est sa fille qui l'accompagne ; voyageur harassé de fatigue, il demande à passer la nuit dans la synagogue; il continuera son voyage le lendemain matin (17-29). Le Parnes exauça amicalement cette prière et lui désigna une place dans la synagogue, après quoi il alla se reposer (30-31) « Quand Mardochée vit qu'il n'y avait personne dans la synagogue que le Tout-puissant, l'Unique et le Miséricordieux (31), il dit en pleurant à Esther : Le monde est rassasié de moi et de toi. Je partirai le premier d'ici-bas. Le temps est venu où je vais entrer dans le sommeil éternel... Je suis maintenant sur le chemin du néant, mon âme déses-

1. La synagogue servait déjà à l'époque du Talmud d'auberge pour la nuit, v. j. *Meguilla*, 74 *b*, b. *Pesahim*, 101 *a*.

2. C'est le mot hébreu parnās.

3. = גריב.

4. = גריב.

5. Dans les vers 35-45, le discours de Mardochée renferme des réflexions générales sur la fragilité de la vie humaine et du monde.

6. = מלהב.

7. L. גה.

רוזם בגולשת ושב דיגר הם בהרם נפסי בדאר מאתם
אז גומלה׳ כיש ואז תבארם אכנון בגוז אז תו כס נדארם
בי כאהר ובי בראדר וזאר דרדא כה אגל בסאכתם כאר
בסיאר כשידם אנדרין דהר אז גרדש גרך והם נוש זהר
45 נה זהר וסתם במאנד ונה נוש נה קוות תן במאנד [ו]נה הוש
בר סוי עדם כנון רוואנם בריצארה בלב רסיד גאנם
אז דהר פנא בדסת סאקי רפתם זבראי רוי סאקי[1]
אין גופת וזוד רוח רוואן כרד אהי בזד וודאיג גאן כרד
בר דוסת פשאנד גאן שירין און שיווה זמאנה דארד איין
50 אסתר ברו בזאריי זאר בגריסת מתאל אבר אדר[2]
אז גרייה בדאד גאן שירין פהלויש פתאד סרוו סימין
אסתר במורד ומרדכי הם מהר וקמרי שוד אז גהאן כם
תא גשת פלך זצרך נוה טאק שוד כיימה ובארגאה ואפאק[3]
אז ווי בגוז אז גפא ניאמד גוז מאתם וגוז ענא ניאמד
55 אז פתנה׳ אז בסוכת גאן הא שוד סורמה וכאך אסתכאן הא
דרדא כה נגרדד אדמי כוש אז אב בשר דר ארד אתש
הרגז נזנד דר אתש אבי מעמור נסאזד אז כראבי
אין כוהנה רבאטי בי דר בנד בובריד בסי פדר זפרזנד
דרווי דל שאד כס נמאנד אז גם המה רא בגאן רסאנד
60 הר לחזה[4] בשיווה׳ בר אייד פאל בד כיש וא נמאייד
דאנא זזמאנה בי ניאזסת דאנד כה זמאנה תרך ותאזסת

pérée est arrivée jusqu'à mes lèvres. La main de l'échanson me présente la disparition de la vie terrestre. Je m'en vais à la rencontre de l'échanson » (46 47). Ainsi parla Mardochée et il rendit le dernier soupir ; « il remit sa douce âme à l'ami » (49). Esther le pleura, telle une nuée printanière, et tout en larmes, elle rendit sa douce âme, tombant à ses côtés, cyprès d'argent. Ainsi moururent Esther et Mardochée ; un soleil et une

1. Dans le premier hémistiche, l'échanson est sans doute la Mort ; dans le second, Dieu (v. *Zwei jüdisch-persische Dichter*).

2. C'est le nom hébreu du mois Ādār.

3. Les vers 53-73 contiennent une élégie sur la fragilité du monde ; à relever surtout les vers 63-67, où cette fragilité est montrée par l'exemple des héros de la Bible et de l'antiquité perse : « Où sont Adam et Seth, où Noé et Job, Moïse, Abraham, Isaac et Jacob? où sont Iradj (fils cadet de Féridoun), Kaïkobad et Nidar (?), Djamschid et Kaï et Kobad et Kaïsar (l'empereur) ? Où sont Roustem, Zâl et Niram et Sâm, où Bigoun et Gaw, Toûs et Bahrâm ? Ils étaient tous très renommés en leur temps, c'étaient des faucons royaux, des héros incomparables. Sur le vent des plaisirs terrestres, ils couraient vers la terre ; maintenant ils dorment tous dans la poussière. Leur matin à tous est devenu le soir par la mort. »

4. = לחטה.

הרכו בזמאנה פושת בנדד בר סבלה וריש כֹיש כֹנדד
כו אדם ושת ונוח ואיוב מוסא כֹליל ויצחק ויעקוב
כו אירגֹ וכיי קובאד ונידר גֹמשיד וגוו וקובאד וקייצר
65 כו רוסתם זאל ונירם וסאם כו ביזֹן וגאוו וטוס ובהראם
הר יד סר יד זמאנה בודנד שה באז ויל ויגאנה בודנד
בר באד הווס בכֹאך רפֹתנד אכנון המה דר תראב כֹופֹתנד
סובח[1] המה אז אגֹל בשוד שאם בא היגֹ כסי אגֹל נשוד ראם
גֹוז נאם נמאנד אז דלירָאן בום ובר גֹומלה גשת ווירָאן
70 ביגֹארה בשר זכֹאך ואבסת בר אתש גֹם גֹגר כבאבסת
הר לאלה וגול כה שאד בר רוסת רוכֹ עאקבת או בכֹון דל שוסת
הר סרוו כה אז גֹמן בר אייד הם עאקבת או זפא דר אייד
זאן קודרת וצונע[2] [אז] טאעת ולכֹר צֹירה מי גשת
כרדנד סר קבר שאן עמארת חאגֹת גה כֹלק שוד און זיארת[3]

X

ווֹפֹאת יאפֹתן כורש בן ארדשיר

הר גול כה בד אייד אז דם כֹאר הם עאקבת או בריזד אז באר
רוזי דו סה ביש וכם נמאנד הם כאר וורא אגֹל בראנד
אצל בשר זמאנה אינסת בר שאן בשר זמאנה כינסת
כורש גֹה פֹראז תכֹת אקבאל כֹורס בנשסת ושאד דראן סאל
5 מי בוד בפֹראז תכֹת עאלי אז דאד נבוד שאה כֹאלי
מאוואי פדר נגאה מי דאשת דר בר חק או נגאה מי דאשת
גון גאה שודן פֹראזש אומד בר רחמת חק ניאזש אומד

lune avaient quitté le monde (50-52). On leur éleva un tombeau, qui devint un lieu de pèlerinage et un lieu de pieux recueillement (74).

X

Mort de Koresch, fils d'Ardeschir.

Après une brève réflexion qui sert d'introduction (1-3) le poète raconte que Koresch, après un règne glorieux (4-6), tomba malade (7-9), mourut

1. = צוכח.
2. Lacune à la fin du premier et au commencement du deuxième hémistiche.
3. Ce tombeau de Mardochée et d'Esther à Hamadan est déjà mentionné par Benjamin de Tudèle. V. *R. É. J.*, XXXVI, 237 et suiv.

סרוו קד או גֶה דאל מי בוד[1] אז צוחבת כֿוד מלאל גרדיד
בר דל דל גֿוצה ווא[ז] מי כרד דר בותה׳ גֿם גדאז מי כרד
רוזי דו כה צֿון זדרד נאליד אפֿת פס ופישי או במאליד
כארש גֶה בגֶאן רסיד גֶאן דאד גֶון סרוו סהי זפא דר אופתאד
רוח אז בר כֿישתן רוואן כרד תרך בד וניך ואין ואון כרד
בר תכֿתה פֿתאד כארש אז תכֿת פיצֿיד זכאר כֿוסרווי רכֿת
אז רכת וורא בשוסת זיבא פושיד ברש בחז ודיבא
אז משך נתֿאר בר סרש תאגֶ כאפֿור בריכֿת דר בר עאגֶ
סאזש המה יך ביך בדאדנד אונגה דר דכֿמה בר גושאדנד
או מורד והראנך זאד מירד כס רא בגֶהאן בקא נגירד
כֿאכים ובכֿאך באז גרדים גר כֿוד המה גנגֶ ראז גרדים
דר דהר נגר כה המגֶה מרדום דארד כֿורש המגֶה מאר וגזֿדום
או סיר כוגֶא שווד בהר כֿון פֿריאד זגֶוור גֶרך גרדון
אדם וחוה גנדום אסאן כֿורדנד ודאדנד[2] אין גֶאן
מא הם נרהים ומורד באייד גֶאן רא נתוואן בורד באייד
גר צד בגֶהאן במאני וביסת גֶוז מורדן ומרג עאקבת ניסת
סאלת בהזאר גר רסד הם דר כֿאך שווי רפֿיק והמדם
אז מרג נה שה רהד נה דרבאן נה דיוו ופרי נה מורגֿ וחייוואן
בר סוי עדם רהיסת דושוואר באייד המה רא שודן בנאצֿאר
כֿורם דל אונך תושה דארד הרגֶא כה רסד גושה[3] דארד
אסודה בוד זזחמת ראה באשד בנוואי כֿישתן שאה
בי ברג ונווא כסי גֶה מקדאר דארד בר כֿאצגאן רה דאר
דוניא המה סר בסר כֿיאלסת זאן דר בר עקל בי מחאלסת
מארסת המה מאל או וגזֿדום בחריסת פור זכֿון מרדום
אז גזֿדום וניש או בפרהיז בא צוחבת עאם או מיאמיז
אז בד המה זירכאן גוריזנד בא דוולת כֿוד בר[ו] סתיזנד
דר גול מנגר כה כֿאר דארד כו המדם ופושת ויאר דארד
דר הר ווטני לאלה זארסת און לאלה זכֿון שהריארסת
דר כוזה גראן יכי גוזר כון דר חאלת וכאר שאן נטֿר כון
תא כאסה׳ סר זכוזה ביני בר דסת וזבאן וגֶשם וביני
גוסתאך מבין כוזה דר דסת כו אז מן ותו כמי נבודסת

quelques jours après et fut enterré dans son caveau (10-16). Au récit de la mort de Koresch, le poète rattache des réflexions sur le thème inépui-

1. L. גרדיד.
2. L. ודאדה אנד.
3. L. בגושה.

אין כוהנה סבוי מא דיגר הם אשכסתה שווד דריג אדם
בוניאד סבו שכסתן או בוד 40 או אין דר' כאר כאנה בגשוד
בר סנג אגל סבוי גאן גון גר כורד שווד סבו מרנגאן
בא סנג סבו נאוורד תאב אשכסתה שווד בריזדש אב
אי כאסה' סר שווי פור אז כאך גר כוד המה חאתמי ודוחאך[1]
בא חאטם[2] טיי גהאן בד נאם כארש המה פצל וגוד ואנעאם
דוחאך[3] לעין שום גדאר 45 או בוד זעאציאן ובד כאד
בא אהרמן או רפיק מי בוד הרגז דר עדל ודאד נגשוד
גרדון דו סה רוז בר ווי אמיכת פס כון וורא בעאקבת ריכר
בא ניך ובד אין גהאן נסאזד או בא בד וניך חוקה באזד
רוו חוקה וטוחפה[4] רא נגה דאר כוד רא זפעאל ווי מיאזאר
דאוור גה גהאן זבהר מא סאכת 50 דר עהד אזל כה כאר פרדאכת
מא גשתה אסיר דהר פאני גאפל זמקאם גאוודאני
אין דהר פנא מקאם הסתי כושתר בגוזר זכוד פרסתי
שאהין תו כודא פרסת וכוש באש מי בין בדו צשם נקש[ו] נקאש
כודרא תו אגר גנאן כה הסתי דאני ברהי ברוו כה הסתי

XI

דר כתם כתאב גוייד שאהין

שאהין רה ראסת רא נגה דאי שאהין נבווד כה ניסת טיאר
צון בי כרדאן מבאש גאפל גאפל נה רוואסת מרד עאקל

sable de l'impossibilité d'échapper à la mort et de la fragilité des choses terrestres (17-26), suivies d'exhortations à une vie grave (27-54).

XI

Fin du livre.

Le dernier chapitre de l'ouvrage consiste presque entièrement dans une apostrophe du poète à lui-même, qui jette un regard sur l'achèvement de son travail. Il n'entend pas seulement le petit *Livre d'Ezra*, mais encore

1. = צוחאך (Dhuhḥāk).
2. = חאתם.
3. = צוחאך.
4. = תוחפה.

אז בחר כ̇רד בזוורק הוש רפ̇תי בגושאי דידה׳ הוש
זהראב בלא בסי ג̇שידי תא דור ז בחר בר כשידי
5 אנדר פיי רנג̇ גנג̇ בורדי רנג̇ אז פיי באם כנג̇ בורדי
האן דר דל כ̇יש רנג̇ נארי גנג̇ דור שאהוואר דארי
הר דאנה אזאן כ̇ראג̇ שהריסת אז בכ̇שש כרדגאר בהריסת
כ̇יזד זברש [ג̇ה] כ̇יעל רוכ̇שאן אז דוד תו כ̇ירה שוד בדכ̇שאן
יאקות תו קות רוח גרדיד שאמת המה בא סבוח[1] גרדיד
10 שבהאי דראז אגר ג̇ה בסיאר בודי בנשסתה רוך̇ בדיוואר
אשופ̇תה ובי קראר ומדהוש דר אתש ג̇ם ג̇ה ריג דר גוש
אז כ̇אב וקראר דור גשתה ווז שרע וכתאב מהר כשתה
לולו בצדך̇[2] בדיד כרדה בא גוודהר ודור מזיד כרדה
בי כאר מבאש תא תוואני ג̇אפ̇ל משוו אז ג̇דהאן פ̇אני
15 כו ט̇ולמת וקהר ונור דארד בא מאתם וסוך וסור דארד
זמבור צפ̇ת בוד וורא ניש דארד בד וניך ומרהם וריש
גיתי ע̇ג̇בסת וכאר או הם דר נוש וורא בוד דו צד ג̇ם
דאני תו יקין כה דירגאהסת כין ג̇רך̇ וספהר ומהר ומאהסת
אגאז נהאן אר כה דאנד תא כיי בוד אסתין פ̇שאנד
20 בגזר תו ז סאל ומאה[ו] אייאם רוז ושב אר נדארד אנג̇אם
און כוהנח רבאת[3] גור כוהנה רובאה צפ̇תיסת פור פ̇סאנה
אין בחר ומכאן דרד ורנג̇סת גנג̇ש בנגר כו׳[4] סה פנג̇סת

le *Livre d'Ardeschir*, dont le premier est la fin. Voici les premiers vers : O Schahin, prends en considération le chemin droit; il n'est pas un faucon (c'est le sens du mot Schahin), celui qui ne sait pas voler. Ne sois pas insouciant, semblable à l'insensé ; il n'est pas permis qu'un homme raisonnable soit insouciant. Tu es venu de la mer de la raison dans la nacelle de l'intelligence ; ouvre l'œil à l'intelligence ! Tu as bu en grande quantité les eaux empoisonnées du mal, avant de rencontrer la perle du fond de la mer ! (1-4). Le poète rappelle ensuite les « longues nuits » qu'il a passées assis à son travail, le visage tourné vers le mur » (10), fuyant le sommeil et le repos, livré tout entier aux recherches de la religion et de la sainte Écriture (12). C'est ainsi que la perle, extraite de l'huître, parut au jour augmentée de toutes sortes de pierres précieuses (13). Des considérations sur la fragilité et les illusions du monde introduisent les indications sur l'époque de la composition du livre, Schahin indique

1. = צבוח (צבאח).
2. L. זצדך̇.
3. = רבאט.
4. L. כה אר.

שהזאדה ושהריאר נגזאשת[1] דר גל המה רא גֿה דאנה אמבאשת
בשוד[2] בא צֿל ויך[3] הזאר ושש צאד[4] בוניאד זמאנה ניסת מעמד[5]
דווראן פֿלך נדארד אנגֿאם סובחש[6] גֿה דמיד מי שווד שאם
סאל ומה אר גֿה תורך ותאזסת רוז ושב אר בדיר באזסת
הסת אז חטֿרת[7] סייד מועטֿם שהבאז מועטֿם ומוכרם
הפֿת צד בגוזשת וסי וסה סאל בא נימה׳ מאה שהר שוואל
בנגר חרכת[8] מאה וכֿורשיד בא גרדש וגֿרך ותיר ונאהיד
גרדון במוראד ספֿלה׳ דון גרדד מנגר בהשת גרדין
בא בכֿרד ופור הונר בכינסת דוור קמרסת ואון גֿנינסת
אז פֿתנה׳ אין גֿהאן גֿדאר יארב תן וגֿאן מא נגה דאר
אין כוהנה סראי דון סה פנגֿסת גֿאי גֿם ובים ודרד ורנגֿסת
כס קדר הונרוורא ן נדאנד נאדאן שב ורוז כאם ראנד
בר דאשת זבהר חאגֿתי אר גֿון כירה וגֿירה גשת בא אר
בי שרם וחיא ושוך גשתנד אז שרם וצלאח דר גוזשתנד
טפֿלאן חקיר באדה נושד אנדר פיי פֿעל בד בכושד
פיראן רה בכֿרד[ו] נגירנד טפֿלנד בחסאב גר גֿה פירנד
עזת זמיאן פיר וורנא בר כֿאסת נמאנד קדר דאנא
שיכֿאן המה זרק מי פֿרושנד דר טאעת ובנדגי נכושנד
שאהין הֿמה צֿרך ונרך בגזאר בגזר זגֿרא וגֿון ופנדאר[9]
בורדי פיי גנגֿ רנגֿ בסיאר זין ביש תו כֿיש רא מיאזאר
דר באגֿ גֿהאן יכי צֿמן באז דאדי בצֿמיר כֿישתן סאז
סרוו [ו]גול אר חיאת גֿאנסת ברג ובר ושאך אר רוואנסת
שער כֿוש ואבדאר ומווזון גֿון גוודהר ולעל ודור (ו)מכנון

en premier lieu l'année 1644 de l'ère des Séleucides (24), puis l'année 733 de l'ère musulmane (28) — c'est-à-dire l'année 1332 de l'ère chrétienne — comme étant l'année de l'achèvement de son ouvrage.

Dans les distiques suivants, Schahin exprime son intention de laisser dorénavant en repos son goût pour les créations poétiques et de se con-

1. L. בגזאשת.
2. L. שוד.
3. L. וצֿאר.
4. = צד.
5. C'est le mot hébreu מָעְמָד (I Rois, XXII, 25).
6. = צובחש.
7. = חצֿרת.
8. L. חרכאת.
9. Sur les vers 41-47, v. *Zwei jüdisch-persische Dichter*, p. 13 et suiv.; sur les vers 34-40, *ibid.*, p. 25.

הר בייתי וורא הזאר מעני המגון רוך וצל יאר יעני
מיימון וכוגסתה בר גהאן באר תא רוז פסין אזו נשאן באד
יא רב תו כרים וכאר סאזי עלאם ועלים ובי נראזי
דר גופתן אגר זמן כטאיי אומד מרכאן וורא בגאיי
50 אז לוטף תו גורם מא עפו כון ווין פרדה׳ גאן מא רפו כון
פזל[1] תו ז גורם בנדה בישסת גר לוטף כוני בגאי כישסת
אז נוטק מן גדא גה אייד כאן דור כוד מדח שאה שאייד
מא כתם חדית׳ כיש כרדים דר דידה׳ פכר כיש כרדים
צד רחמת כרדגארי אז חק כלאק זמין וגרך אזרק
55 בא רחמת ובא דרוד בסיאר בר רוח כלים פיר כרד כאר

תם

sacrer à la pieuse contemplation qui conduit à l'union avec Dieu (41-47). Précédemment il avait dépeint sous de sombres couleurs l'état religieux et moral de son époque (34-40). Le poème se termine par une prière et une bénédictionpour l'âme de Moïse.

W. Bacher.

1. = פצל.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES ET LEXICOGRAPHIQUES

I. Ézéchiel, xxiv, 15.

L'expression חרדות « tremblements » ne cadre pas avec le verbe ילבשו « ils revêtiront », et le copiste paraît avoir été entraîné par le verbe וחרדו, qui vient tout de suite après. Nous serions porté à corriger חרדות en קדרות « noirceur, couleur sombre », d'après Isaïe, L, 3 : אלביש שמים קדרות « je revêtirai le ciel de noirceur ». Les mots : « Ils se vêtiront de couleur sombre » répondent bien à la phrase précédente : « Ils se dépouilleront de leurs vêtements brodés. »

II. Ezéchiel, xxxiv, 29.

La phrase והקמתי מטע לשם « et j'établirai une plantation pour la renommée » est vague et s'accorde mal avec le contexte. On pourrait, il est vrai, comparer מטע ה' להתפאר « plant de l'Éternel pour se glorifier » dans Isaïe, LXI, 3. Mais là, c'est Israël qui est le plant de Dieu, tandis qu'ici il n'est guère probable que le plant désigne les Israélites. Nous proposons de lire מטה לחם « bâton de pain », locution qui se retrouve chez notre prophète dans les ch. IV, v. 16 ; V, v. 16 ; XIV, v. 12, où il est dit que Dieu brisera « le bâton de pain » ; ici, au contraire, Dieu promet de le perpétuer. Le verset, de la sorte, se continue bien par la phrase : « Et il n'y aura plus de gens périssant par la famine dans le pays. »

III. שׂאט.

On traduit généralement ce mot, qu'on ne rencontre que dans Ézéchiel, par « mépris », en se fondant sur l'araméen שׂוט. La Masora a, il est vrai, ponctué שָׂאטים et שׂאטות, comme si ce participe venait de שׂוט ; mais שׂאט et שׂוט sont deux racines différentes [1], et le sens de « mépris » ne convient à aucun des passages où se trouve soit le substantif שְׂאָט, soit le participe שָׂאט. Par exemple, dans le chapitre XXVI, v. 6, ותשמח בכל שאטך בנפש ne peut guère se traduire par : « Tu t'es réjoui dans tout ton mépris avec âme. » Il en est de même dans XXXVI, 5, pour l'expression בשמחת כל לבב בשאט נפש et dans XXVI, 15, pour וינקמו נקם בשאט בנפש. Il semble qu'il faille interpréter שׂאט par « impulsion, élan ». Le verset XXVI, 6, voudrait dire : « Tu t'es réjoui de tout l'élan de ton âme. » Le même sens s'adapterait aux autres versets.

Le participe שׂאט dans XVI, 57 ; XXVIII, 24 et 26, paraît signifier « attaquant ».

IV. אַתִּיק ET « ATTIQUE ».

Le mot אַתִּיק, terme d'architecture qui se trouve dans Ézéchiel, XLI, 15, 16 ; XLII, 3, 5, offre une singulière ressemblance avec le mot « attique », qui désigne un étage élevé au-dessus d'une corniche et servant parfois à masquer la toiture. Y a-t-il là une simple coïncidence ? M. Salomon Reinach, à qui j'ai posé cette question, a bien voulu m'informer que le mot « attique » est d'origine inconnue (voir le Dictionnaire de l'Académie des Beaux-Arts à ce mot) et qu'il n'apparaît qu'à une époque récente. M. Reinach ne croit pas impossible que ce terme, né peut-être en Phénicie, ait passé en Grèce et en Italie, et soit parvenu en France par l'intermédiaire des maçons italiens. Le mot « attique » n'a donc probablement aucun rapport avec l'Attique et n'a été rattaché à l'architecture athénienne qu'en vertu d'une fausse étymologie. Si le mot אתיק fournit ainsi une origine au terme employé dans l'architecture européenne, il en reçoit lui-même un peu de lumière, car il désignerait, s'il n'est autre chose que *l'attique*, un étage construit au-dessus d'une corniche. L'étymologie qui dérive אַתִּיק de נתק reste incertaine.

1. En arabe il existe une racine ثاط, mais qui signifie « sentir mauvais ».

V. Psaume xix, 5.

On a depuis longtemps remarqué la contradiction qui existe entre le verset 4 et le verset 5 du psaume xix. Le psalmiste dit d'abord que l'on n'entend pas les paroles des jours et des nuits, et ensuite il dit que leurs paroles vont à l'extrémité du monde. Mais le passage présente encore d'autres difficultés. — Tout d'abord on ne voit pas clairement comment les paroles des jours et des nuits s'étendent aux extrémités de la terre. Puis, la fin du verset 5 « et il a mis au soleil une tente au milieu d'eux » ne s'accorde pas avec le commencement du verset. Enfin, le mot קַוָּם, si on ne le détourne pas de son sens naturel, n'est pas parallèle à מליהם, et, au lieu de בקצה תבל il faudrait אל קצה תבל : (« leurs paroles s'étendent) à l'extrémité du monde ». Toutes les difficultés tiennent au seul mot מליהם, et c'est pourquoi nous pensons que ce mot est altéré et qu'il faut un terme qui soit analogue à קו « ligne ». Ce terme nous paraît être ממדים « mesures », qui, dans Job, xxxviii, 5, est parallèle à קו. Au verset 5 le poète se met à décrire le ciel, dont il a parlé au début. Il dit que la ligne du ciel s'étend sur toute la terre, et ses mesures embrassent le monde entier. De cette façon il n'y a pas contradiction entre le verset 4 et le verset 5 ; le mot קו garde sa signification usuelle, et la fin du verset 5 s'accorde avec ce qui précède. Au point de vue paléographique la corruption de ממדיהם en מליהם n'a rien de surprenant.

VI. Le Psaume xxii serait-il alphabétique ?

Est-ce par l'effet du hasard que dans ce chapitre le verset 2 commence par un א, le verset 5 par un ב, le verset 9 par un ג ? Nous ne le croyons pas. En effet, l'acrostiche concorde avec la division strophique, réglée d'après le sens et le rythme, encore que le texte ait subi maintes altérations.

Chaque strophe nous paraît contenir d'abord un vers de quatre pieds, puis deux vers de six pieds avec césure au milieu, et un vers de six pieds avec double césure. Nous donnons ici les strophes telles que nous les avons établies, sans nous dissimuler que les corrections ont toujours quelque chose d'arbitraire.

Première strophe (v. 2-4).

אלי אלי למה עזבתני
רחוק מישועתי [ה׳] דברי[1] שאגתי : אלהי
אקרא יומם ולא־תענה ולילה ולא דומיה־לי
ואתה קדוש יושב [כרובים] תהלות ישראל

Deuxième strophe (v. 5-8).

בך־בטחו אבותינו בטחו ותפלטמו
אליך זעקו ונמלטו [ו]בך בטחו ולא־בשו
ואנכי תולעת ולא־איש חרפת אדם ובזוי־עם
כל־ראי ילעיגו־לי יפטירו בשפה יניעו ראש

Troisième strophe (v. 9-11).

גלֵל[2] אל־ה׳ יפלטהו [ו]יצילהו[3]
כי־אתה גחי מבטן מבטיחי על־שדי אמי
עליך השלכתי מרחם מבטן[4] אלי אתה
אל־תרחק ממני כי־צרה קרובה כי־אין עוזר

Dans la suite du psaume on peut retrouver une strophe presque entière dans les versets 15 et 16 :

כמים נשפכתי והתפרדו כל עצמותי
היה לבי כדונג נמס בתוך מעי
יבש כחרש כחי[5] ולשוני מדבק מלקחי[6]
ולעפר־מות תשפתני — — — — — —

Pour le reste il nous a été impossible de construire des strophes. D'ailleurs, les versets 23 à 31 ne semblent pas avoir de rapport avec ce qui précède[7].

Si notre hypothèse est juste, les versets 1-22 ne seraient que les débris d'un grand psaume alphabétique.

MAYER LAMBERT.

1. Au lieu de דברי on attendrait un verbe signifiant « tu as négligé », peut-être נכרת.
2. Nous proposons de mettre le participe au lieu de l'impératif.
3. Nous supprimons כי חפץ בו.
4. Le mot אמי paraît inutile.
5. Lire חכר.
6. Lire peut-être בלחיי.
7. Voir Duhm, *Psalmen*, dans *Kurzer Hand-Commentar*.

ENCORE UN MOT
SUR LE TEXTE ARAMÉEN DU TESTAMENT DE LÉVI
RÉCEMMENT DÉCOUVERT [1]

Parmi les douze arbres ou arbustes dont le bois, d'après le Testament de Lévi, est propre à la combustion de l'holocauste figure, en dernier lieu, celui que le texte araméen édité par M. Cowley appelle אעי דקתא. Notre savant confrère déclare le mot דקתא inintelligible [2]. De fait, ce terme n'offre, en apparence, aucune parenté avec ἀσφάλαθος (= ἀσπάλαθος), qui lui correspond en grec. On est donc tenté d'en suspecter l'authenticité.

On aurait tort et le bien fondé de cette leçon est attesté par le Targoum du Pseudo-Jonathan (Genèse, XXI, 3). S'attachant au sens précis de עצי עולה, qui veut dire, non « des bois pour l'holocauste [3] », mais « des bois d'holocauste », il traduit : « des bois qui conviennent aux holocaustes », et il énumère ceux qui sont dans ce cas : וקטע קיסין דקיתא ותאנתא ודיקלא דחזיין לעלתא. Or, קיסין דקיתא est l'équivalent exact de אעי דקתא ; קיסין correspond dans le Targoum palestinien à אעיא du Targoum Onkelos, et דקיתא n'est que דקתא avec la *mater lectionis* en plus.

Pour תאנתא et דיקלא, point d'obscurité : ce sont le « figuier » et le « palmier-dattier ». Nous avons déjà dit [4] que, d'après la Mischna de *Para* (III, 8), le figuier était parmi les bois servant à la combustion des sacrifices et que, d'après la Mischna de *Tamid* (II, 3), la coutume était d'employer pour cet usage, entre autres, de jeunes plants de figuier [5]. L'auteur du Targoum était donc autorisé à désigner spécialement cet arbre. Il n'en est pas de même pour le « palmier ». Il en est bien question, à propos de la combustion de l'holocauste, dans le *Sifra* (*Vayikra*, IV, 6), reproduit dans *Tamid*, 29*b*, mais le rabbin qui le cite le déclare impropre à l'usage rituel. Seulement ses paroles venant tout de suite après la mention des

1. Voir *Revue*, t. LIV, p. 166 et particulièrement p. 171.
2. *Jew. Quart. Review*, t. XIX, p. 580, note 5.
3. Traduction des Septante et du Targoum Onkelos.
4. *Revue*, t. LIV, p. 172.
5. Le Pseudo-Jonathan corrobore ainsi notre hypothèse (p. 173). — Raschi, *Zebahim*, 58*a*, reproduit une explication agadique qui met en rapport le choix de cet arbre pour la combustion de l'holocauste avec le récit de la Genèse qui fait ceindre Adam de feuilles de figuier.

espèces combustibles, et se donnant comme une addition, notre Targoumiste a pu facilement s'y tromper[1]. Peu nous importe, d'ailleurs, que l'opinion de cet auteur soit orthodoxe ou non, ses termes ne laissent place à aucun doute.

Reste דקיתא, dont le sens n'apparaît pas à première vue. Il apparaît si peu, que le copiste du ms. de Londres de notre Targoum, qu'a édité récemment M. M. Ginsburger[2], a substitué à ce mot דזיתא « d'olivier ». Le malheur est que la Mischna proscrit expressément cet arbre dans des termes qui écartent la possibilité de toute méprise[3]. En outre, et cette raison suffirait, la comparaison de la leçon ordinaire דקיתא avec celle du Testament de Lévi en assure l'exactitude.

M. J. Levy, dans son Dictionnaire des Targoumim, n'a pas été plus heureux ; il voit dans ce mot un *adverbe :* « menu, en petits morceaux », comme s'il venait de דק[4]. Cette étymologie désespérée ne cadre pas avec le contexte ; que signifierait, en effet, cette phrase : « Il fendit des bois en petits morceaux *et* des figuiers et des palmiers qui conviennent aux holocaustes » ? Il est certain que « bois » doit être déterminé par des noms d'arbres. Le ד de דקיתא est incontestablement la préposition « de ».

Il est vrai que le substantif קיתא ou קתא ne figure dans aucun dictionnaire sémitique ; M. Immanuel Löw, dans son excellent répertoire des noms de plantes araméens (*Aramäische Pflanzennamen*), ne le mentionne même pas. Il faudrait supposer, par conséquent, que ce terme se serait maintenu uniquement dans nos textes, à propos des bois propres à la combustion des sacrifices. Mais nous n'en sommes pas réduits à cette extrémité : ce nom nous a été conservé par Dioscoride (I, 12) sous la forme κιττώ, qui est, comme l'a bien vu Gesenius (*Thesaurus*, s. v. קדה), l'araméen de קִדָּה (קדתא[5] contracté en קתא). C'est une variété du cassier, arbuste à épines, dont le fruit est employé en médecine[6]. Justement l'ἀσφάλαθος, qui correspond à קתא, est un arbuste analogue[7].

1. Le lecteur s'y tromperait si les commentateurs n'avaient pas jugé nécessaire de prévenir cette erreur.

2. *Pseudo-Jonathan nach der Londoner Handschrift,* Berlin, 1903.

3. M. Ginsburger est obligé de supposer une opposition entre l'opinion du Targoum et celle de la Mischna.

4. *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim,* I, p. 184.

5. C'est vraisemblablement cette forme qu'ont retenue les *Geoponica* et que M. Löw fait suivre (p. 23) de deux points d'interrogation.

6. C'est parce que le fruit était plus connu que l'auteur de la version araméenne du Testament a jugé nécessaire de dire « les bois du cassier ».

7. Voir Löw, p. 340.

Bien mieux, le terme hébreu nous a été conservé par la version éthiopienne du Livre des Jubilés, car c'est קדה qui se cache sous la forme *qedar*, et non κίτριον ou κεραταία, comme le croyait M. Charles. Qu'on remarque que justement *qedar* occupe le douzième rang dans la liste, comme קתא dans le Testament de Lévi [1].

La rencontre du Pseudo-Jonathan avec le Testament araméen de Lévi n'offre pas seulement un intérêt lexicographique ; elle permet de voir plus clair dans les sources du Targoum palestinien. Lorsqu'à propos du sacrifice d'Isaac, l'auteur mentionne le cassier, on pourrait croire à une invention : on a vu qu'il en est tout autrement. Comment se rattache-t-il au Testament? Ce n'est probablement pas par l'intermédiaire de la tradition *populaire :* il serait bien extraordinaire qu'on eût gardé, en Palestine, au VIIIe siècle encore, le souvenir d'un rite antérieur au Talmud et aboli avant même la destruction du Temple. C'est donc, selon toute vraisemblance, à la tradition *littéraire* que le Targoumiste a emprunté ce détail, c'est-à-dire à quelque écrit s'inspirant des ouvrages antérieurs à l'an 70, sinon à l'un de ces ouvrages mêmes, comme les Testaments des Patriarches, dont la conservation parmi les Juifs de Palestine ou de Syrie est aujourd'hui avérée, ou comme le Livre des Jubilés, que Saadia possédait encore en hébreu.

C'est pour avoir exploité ce fonds, d'une richesse plus grande qu'on n'imagine d'ordinaire, que le Pseudo-Jonathan reproduit si souvent des opinions antétalmudiques ; inutile, par conséquent, d'attribuer une haute antiquité, comme le fait Geiger, à un Targoum certainement récent, puisqu'il n'est qu'un remaniement, avec des additions de basse époque, du Targoum Onkelos.

ISRAEL LÉVI.

LES CINQ ÉCRITURES JAPHÉTITES

D'APRÈS LE MIDRASCH HAGADOL

Le *Midrasch Hagadol* nous a conservé le curieux texte qui suit (sur Genèse, x, 32) : « Les descendants de Japhet se servirent de

1. Nouvel indice attestant que la liste des arbres dans le texte du Livre des Jubilés traduit en éthiopien n'était pas rédigée en araméen, mais en hébreu. Voir *Revue*, t. LIV, p. 171 et s.

vingt-deux langues et de cinq écritures (כתבים)[1] ; ces écritures sont : יבוסי ורחומי ופקרקי יוני ומדי. »

De ces cinq adjectifs les deux derniers, qui correspondent d'ailleurs aux noms des fils de Japhet יון ומדי (Genèse, x, 2), désignent sans aucun doute les caractères *grecs* et *mèdes*, encore qu'on ne sache pas au juste ce que vise cette dernière dénomination : sont-ce les lettres des monnaies perses?

קפרקי doit être lu קפדקי « cappadocien ». Justement Josèphe (*Antiquités*, I, 125), écho de la tradition de son temps, identifie avec les Cappadociens משך, qui figure dans le même verset que Yavan et Madaï[2]. Une autre tradition, ancienne également, rattachait les Cappadociens, non à Meschech, mais à Gomer גמר, le premier dans la nomenclature des fils de Japhet. C'est cette tradition qui explique la traduction de גמדים (Ézéchiel, xxvii, 11) dans le Targoum par « Cappadociens ». Le Targoumiste a lu גמרים et peut-être même גמרים « Gomerim », comme Théodotion (Γομαδείμ). On a fait remarquer, à ce propos, que *Gamir* est le nom arménien de la Cappadoce[3].

Qu'on ait connu en Palestine l'écriture cappadocienne, rien d'étonnant; la Mischna parle des monnaies de Cappadoce (*Ketoubot*, xii, 11 ; cf. *Ketoubot*, 110 *b*) ; il y avait à Sepphoris une communauté de Juifs de ce pays (j. *Schebiit*, 39 *a*) ; la Palestine comptait même des rabbins ayant la même origine (voir Levy et Neubauer) ; plus anciennement les rapports entre les Juifs de Cappadoce et ceux de la métropole étaient plus étroits encore (Josèphe, *Antiq.*, XVI, 6, 7 ; Actes, ii, 9-11).

יבוסי ne se laisse pas identifier aussi facilement. Bien entendu, ce nom n'a rien à faire avec celui de la peuplade chananéenne connue. Il est assez vraisemblable qu'il désigne Éphèse, ville qui d'après Talmud palestinien (*Meguilla*, 71 *b*) et le Targoum des Chroniques (I, i, 5) répond à יון et dont le nom est orthographié dans ces deux ouvrages אוביסיס et אוסוס. Éphèse comptait également des Juifs (Josèphe, *Contre Apion*, II, 4) et l'on sait que Paul y prêcha dans des synagogues. Peut-être même les Juifs de Palestine avaient-ils entendu parler des fameux Ἐφέσια γράμματα « formules

1. Chaque rameau noachide dispose de cinq écritures, celui de Sem en a une de plus.

2. Une tradition divergente identifie la Cappadoce avec כפתור : Septante, Deutéron., ii, 23 ; Amos, ix, 7 ; Symmaque, Amos, ix, 7 ; Aquila et Théodotion, Jérém., xlvii, 4 ; Targoum Onkelos, Genèse, x, 14 ; Deut., ii, 23 ; Targ. Jonathan, Amos, ix, 7.

3. Paul de Lagarde, Smend. — M. Krauss (*Jewish Encyclop.*, *s. v.*) écrit à propos de גמדים « ...and the targum on Ezek. 27, 11 [identifies it] with Gammadim, where the reading גם מדים serves as basis ». C'est vrai seulement pour Symmaque, mais non pour le Targoum, qui y voit גמר de la Genèse.

éphésiennes », qu'ils auront pris pour des « lettres éphésiennes[1] ».

Sous des noms divers, ce sont, au fond, les mêmes caractères grecs qui sont visés dans notre texte.

Mais qu'est-ce que רחומי ? Pour un nom japhétique, ce vocable a un cachet singulièrement sémitique, témoin le ח. Il resterait une énigme s'il ne se rencontrait pas ailleurs, avec une signification assurée. On lit dans le Midrasch *Agadat Schir Haschirim*, à la fin :

ד"א ברח דודי אימתי יום שכריתי ברית עם ארחומו והעלו שני טלאים אחד לצפון המזבח לשם ארחומו ואחד לדרום המזבח לשם ירושלם.

« Fuis, mon bien-aimé [dit Israël à Dieu, Cant., VII, 14]. Quand [furent prononcées ces paroles] ? Le jour où [moi, Israël] j'ai conclu une alliance avec Arhoumo (ou Arhoumi) et où ceux-ci offrirent deux chevreaux, l'un au nord de l'autel au nom d'Arhoumo et l'autre au sud au nom de Jérusalem. »

Cet étrange passage est commenté un peu plus loin par une autre interprétation de ce mot des Cantiques.

ד"א ברח דודי אימתי בימי מנחם והלל שנפל מחלוקת ביניהם ויצא מנחם הוא ושמנה מאות תלמידים מלובשים סריקונין של זהב ובא חנן בן מטרון בעינן (*sic*) בו ביהודה אחיו של מנחם והרגו ועלה אלעזר והתלמידים עמו וחתכו מנוות מנוות, אותה שעה שלחו אנשי אורחמו והושיבו קסתרא על ירושלים והיו מטמאין כל הנשים שהיו בתוכה, ועלה אלעזר והתלמידים עמו והכו כל אנשי קסתרא אותה שעה נפלה מחלוקת בירושלם, על אותה שעה אמרו ברח דודי ודמי לך לצבי או לעופר האילים.

« Fuis, mon bien-aimé. » Quand cela ? Au temps de Menahem et Hillel. A la suite d'une discussion, Menahem sortit avec huit cents disciples revêtus de סריקון d'or. Alors vint Hanan, fils de Metron, qui se jeta sur Juda, frère de Menahem, et le tua. Là-dessus, Éléazar avec ses disciples le dépecèrent en morceaux. Immédiatement les gens de Orhamo mirent le camp קסתרא devant Jérusalem et souillèrent toutes les femmes qui s'y trouvaient. Mais Éléazar et ses disciples taillèrent en pièces tous les gens du camp. Alors la discorde se mit à Jérusalem et c'est à cette occasion qu'on s'écria : « Fuis, mon bien-aimé, semblable à un cerf ou à un chamois. » Dans une autre recension de notre texte, on lit Orhimo, au lieu de Ourhamo, et Éléazar frappe Elhanan.

C'est un chaos de traditions différentes amalgamées. La « sortie » de Menahem est un épisode de l'histoire d'Hillel, qui se lit dans

1. A en croire la *Jew. Encycl.*, *s. v. Ephesus*, les « lettres Éphésiennes » auraient été employées également par les Juifs et l'on renvoie, à ce propos, à Löw, *Gesamm. Schriften*, II, 80. Il n'y a pas un traître mot de cela dans ce travail.

Háguiga, 16 *b* et j. *Haguiga*, 77 *d*. Ce Menahem est confondu avec un homonyme plus récent, le zélote Menahem, lequel a un père (et non un frère) du nom de Juda Éléazar est sans contredit le fameux chef de révolte de l'an 66. Hanan ou Elhanan est-il le même personnage que l'Ananias de Josèphe (*Bel. Jud.*, II, 17), nous n'oserions pas l'affirmer avec M. Schechter[1]. En tout cas, il est indéniable que les événements racontés ici doivent se placer aux approches du siège de Jérusalem par les Romains.

Quant à ces entreprises odieuses de la soldatesque, il est facile de voir à quelle confusion elles sont dues. C'est un emprunt à la *Meguillat Taanit*, VI (p. 12 de l'éd. Neubauer) : בשבעה עשר ביה איתנטילו רומאי מירושלים מושיבין קסטריאות בעיירות להיות מענין את הכלורת... ובת אחת היתה למתתיהו בן יוחנן הכהן הגדול וכשהגיע זמנה להנשא בא הקסטרין לטמאה.

Ici, il est question de l'époque des Macchabées, mais l'auteur du commentaire du Cantique s'est trompé sur le mot רומאי, qu'il a traduit par « les Romains ». Et c'est précisément ce nom qu'il a remplacé par ארחומי.

L'écriture רחומי est donc tout bonnement celle des Romains, les caractères latins[2]. Ce mot, de même que celui de ארחומי[3] (c'est ainsi qu'il faut lire au lieu de ארחומו ou אורחמו), est l'orthographe de *Rome* employée en particulier dans la Damascène. C'est ainsi qu'on trouve (*Corpus Inscript. Semitic.*, pars aram., n° 161) l'*ère des Romains* rendue ainsi : מנין ארהומיא. Le ה est mis ici pour indiquer l'esprit rude et l'א sert de support. Que si le ה a été remplacé par un ח, la faute en est aux copistes, qui, ne comprenant rien à ce vocable exotique, l'ont rapproché de la racine רחם.

Il ne faudrait pas conclure de cette circonstance que le nom de Rome est ainsi transcrit dans nos textes, pour les placer dans la Damascène. Il se peut que cette orthographe ait été répandue en dehors de cette région. Mais, comme elle ne se constate ni en Palestine, ni en Babylonie, ni même dans le Midi de l'Europe, il est licite de l'assigner en propre à la Syrie ou à l'Asie mineure. Nos textes auraient donc gardé des traces de la littérature juive de ces parages.

ISRAEL LÉVI.

1. *Agadath Shir Hashirim*, p. 96.

2. D'ordinaire, c'est כתים de Genèse, x, 4, fils de Yavan, qui désigne Rome, et cette identification traditionnelle justifie amplement l'opinion de l'auteur de notre texte, mais, comme les quatre autres noms propres sont mis en rapport avec ceux du verset 2, il n'est pas impossible que cet auteur ait vu Rome sous le nom de Magog.

3. M. Schechter (*ib.*) dit que ארחומי est peut-être la corruption de אנטניא (?) ou de אנשי רומי. Il est très étonnant qu'ayant été si près de la vérité, à notre sens, il n'ait plus pensé à ce texte dans son commentaire du Midrasch Hagadol.

BIBLIOGRAPHIE

NEUMARK (D.). **Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters**, nach Problemen dargestellt. Erster Band : Die Grundprinzipien, I. Berlin, G. Reimer, 1907 ; gr. in-8° de XXIV + 613 p.

Écrire une Histoire de la philosophie juive tout entière, une histoire qui, recueillant d'abord les premiers bégaiements d'une pensée encore peu sûre d'elle-même, en suivrait la destinée et le développement à travers les siècles et en dégagerait l'expression originale au milieu des éléments étrangers qui de toutes parts sont venus l'envelopper, la fortifier ou l'obscurcir, — voilà l'entreprise, considérable avant tout par la préparation qu'elle a nécessitée, qu'a tentée M. Neumark. Aussi bien M. N., qui s'est déjà fait connaître par une série d'études remarquables sur la philosophie juive[1] et qui vient d'être nommé titulaire de la chaire de philosophie religieuse à l'Hebrew Union College de Cincinnati, était-il particulièrement apte à aborder ce travail que souhaitaient depuis longtemps tous les amis de la science juive.

M. N. aurait donc déjà mérité notre reconnaissance si, dans cette œuvre de synthèse qui vient combler une vraie lacune, il s'était contenté de réunir et de fondre dans un ensemble harmonieux les traits et les renseignements épars dans les diverses monographies qui existent actuellement sur le sujet. Mais il a voulu faire plus et mieux. Estimant qu'un auteur consciencieux ne pouvait guère, sauf exception, prendre pour base d'une histoire générale de la philosophie juive les études que nous avons déjà sur la matière, dont les unes sont incomplètes et dont les autres — la plupart, selon M. N. — pèchent tout bonnement par l'ignorance du sujet, il se dit que tout — ou presque tout — était à refaire et, se mettant hardiment au travail, il lut et approfondit toutes les œuvres où

1. V. *Haschiloah*, juillet-décembre 1899 ; avril-juin 1901 ; sept. 1903 ; avril-juin 1904 ; etc.

sont consignées les idées dont il avait à faire l'histoire, s'enquit de toutes les sources directes ou indirectes, arabes ou grecques, et fut ainsi conduit, par ces recherches personnelles, à des résultats qui diffèrent souvent de ceux qui sont généralement reçus. Ce n'est pas seulement telle doctrine particulière qui lui apparut sous un autre jour, telle théorie isolée qui lui sembla avoir été mal comprise par son historien, c'est encore, c'est surtout la tendance fondamentale, le vrai sens et la portée réelle de la philosophie juive qui auraient échappé à tous ceux qui s'en sont occupés jusqu'à maintenant.

Et voilà certes qui parut bien fâcheux à M. N. Car « conter pour conter semble peu d'affaire » à M. N., qui est philosophe juif autant qu'historien de la philosophie juive, qui n'est même ceci que parce qu'il est cela et qui précisément ne cherche dans les produits de la pensée de l'antiquité et du moyen âge juifs, que des indications, plus, des éléments pour construire un « système monothéiste de philosophie transcendantale » — au sens kantien du mot — et remplir ainsi la troisième tâche du Judaïsme moderne. Celui-ci a en effet, vous l'ignoriez sans doute, trois devoirs à accomplir, trois devoirs qui fondent proprement sa raison d'être.

La religion des Hébreux nous apparaissant dès le début comme la lutte de la raison contre la mythologie, contre l'irrationnel, et se formulant dès son origine en des principes assez abstraits, est déjà relativement une philosophie. Il faut donc faire une exposition historico-philosophique des dogmes de la religion : et c'est la première tâche [1]. La seconde, qui ne s'impose pas avec moins de nécessité, c'est de faire une histoire de la philosophie juive au moyen âge. – Nous en examinons plus loin le premier tome.

Enfin, comme aboutissement et couronnement des efforts précédents, viendra la troisième entreprise mentionnée plus haut. Il nous faut donc « un système de philosophie transcendantale fondé sur un monothéisme éthique ». Il nous faut asseoir les principes fondamentaux du judaïsme sur la base de la science et de la philosophie moderne. Cela s'impose d'abord à l'israélite croyant : car la religion, la religion juive surtout, qui a toujours favorisé le progrès de la science, ne peut point se trouver en contradiction avec les exigences de cette dernière, et doit être en état de fournir une réponse à toutes les questions que nous nous posons. Cela est ensuite nécessaire à tous ceux qui pensent : car seul, le monothéisme éthique pourra assurer, au milieu de cette débâcle intellectuelle et morale à laquelle nous nous acheminons, un fondement objectif à la connaissance, à la science, à la morale. Que l'édification d'un tel système soit possible, c'est ce dont nous ne douterons point, nous affirme M. N., quand nous aurons étudié avec lui tout le développement de la philosophie, ou, si l'on veut, car c'est tout un, de la religion juive. Nous

1. L'auteur, qui est bon juif, s'en est acquitté : v. עיקרים dans אוצר היהדות, éd. Achiasaf, Varsovie, 1906.

verrons bien alors que cette dernière peut nous fournir tous les moyens désirables pour résoudre les différents problèmes que l'évolution de la science a mis au jour.

M. N. donc, enhardi sans doute par les essais de Cohen, l'éminent professeur de Marbourg, voit dans les prophètes et dans d'autres représentants de la pensée juive les censeurs de tous nos grands métaphysiciens modernes et, — bien que cela invite, comme on le pense, à des controverses théologiques déplacées ici, — nous n'y verrions pas d'inconvénient, si dans une certaine mesure cette arrière-pensée de dogmatisme n'avait point influé, fâcheusement à notre avis, sur la méthode et l'économie générales de l'ouvrage. D'abord, M. N. cherchant des principes, des *résultats*, ne nous expose pas les différents systèmes et doctrines avec leur agencement particulier, dans leur unité plus ou moins harmonieuse, conformément au dessein d'ensemble de leurs auteurs. Il a adopté cette méthode, commode à certain égards, mais artificielle, qui consiste à diviser la matière en divers problèmes et à étudier successivement chacun de ceux-ci chez tous les philosophes qui en ont traité. Mais cette liste de problèmes, c'est l'historien qui la dresse, et elle ne répond pas toujours aux idées des auteurs, qui souvent ne se sont guère posé les questions sous cette forme tranchée et dont elle dépèce assez arbitrairement la pensée, unissant ce qui était divisé, et divisant ce qui était uni. En outre, cette façon de procéder n'est même pas très commode pour le lecteur, car le moyen d'embrasser dans sa vigoureuse coordination la philosophie d'un Maïmonide par exemple, si nous sommes forcés d'en recueillir ça et là des lambeaux qu'il nous restera ensuite à grouper péniblement? Et puis, ce travail accompli, serons-nous certains d'avoir fait tout le tour de la pensée que nous cherchions à saisir? En aura-t-il donné une analyse exhaustive l'historien qui l'a fait entrer dans des cases limitées et rigides, nécessairement impropres à enserrer et à reproduire la souplesse de l'esprit?

Autre inconvénient, plus grave peut-être que le premier et dont nous voyons la source dans ce même souci de dogmatiser : M. N. considère Maïmonide comme le plus grand philosophe juif du moyen-âge et des temps antérieurs, en quoi il a sans doute raison. Mais où il va trop loin, à notre sens, c'est quand il voit en la doctrine du grand docteur l'aboutissant logique et nécessaire de toutes celles qui l'ont précédée, le foyer unique où sont venus converger les rayons partis de tous les points, et qu'il en fait par suite un critérium à l'aide duquel il examine les productions antérieures et pour les comprendre et pour les apprécier. Chez Maïmonide, ce qui était auparavant inachevé et imparfait, devient achevé, parfait : nous jugerons donc de l'enfant par l'adulte, des autres théologiens par Maïmonide. — Dangereux prisme, qui risque fort de défigurer l'image des choses qu'il devra réfléchir. Ajoutons pourtant à la décharge de M. N., — fait que nous aurions déjà dû noter, — qu'une des causes pour lesquelles il a fait de Maïmonide ce centre de rayonnement, c'est qu'il s'était proposé d'écrire d'abord une monographie sur cet auteur

et ensuite seulement sa grande histoire et qu'il ne se décida à transformer immédiatement celle-là en celle-ci, que quand il s'aperçut que dans aucune des études existantes il ne pouvait même puiser avec confiance les renseignements nécessaires sur les antécédents et les sources de Maïmonide.

Voilà d'abord les quelques remarques d'ordre tout extérieur que nous a suggérées la lecture, très intéressante d'ailleurs et très instructive, du premier volume de cette histoire monumentale de la philosophie du moyen-âge, auquel viendront s'ajouter quatre autres volumes, qui traiteront respectivement les questions suivantes : le deuxième : les théories sur les attributs de Dieu ; le troisième : les preuves de l'existence de Dieu ; les principes fondamentaux dans la philosophie post-maïmonidienne[1] ; le quatrième : psychologie, théories de la connaissance et prophétologie ; enfin le cinquième : l'éthique et les dogmes.

***

Le tome présent se divise en deux parties. Dans la première, qui forme près de la moitié du volume et qui sert d'introduction à tout l'ouvrage, l'auteur, embrassant dans une vue générale fortement conçue, la destinée pleine de péripéties de la spéculation juive sous toutes ses formes, philosophique, légale, mystique, nous en retrace à grands traits et avec un art incomparable le développement entier depuis les prophètes jusqu'à Juda Abravanel. Dans la seconde partie est examinée la question de matière et forme dans la philosophie juive depuis Israéli jusqu'à Maïmonide, question qui, constituant le noyau du problème de la substance, embrasse, en les dépassant, les théories de la création, des sphères et l'angélologie. On ne résume pas un tel ouvrage d'un bout à l'autre. Nous essaierons seulement de mettre en lumière et de discuter, s'il y a lieu, quelques-unes des principales idées de l'auteur, dont la nouveauté ou l'intérêt méritent de fixer notre attention, en regrettant de ne pouvoir montrer ici comment M. N. sait faire preuve d'autant de patience et d'habileté dans la critique et l'interprétation des textes que d'étendue et de pénétration dans ces conceptions d'ensemble qui, même quand on ne les juge pas toujours incontestables, ne laissent pas de nous découvrir des perspectives toutes nouvelles.

Une des idées maîtresses de M. N., qui anime tout l'ouvrage et lui donne une couleur si particulière, c'est que la pensée juive, en ce qu'elle a d'essentiel, reste elle-même à n'importe quelle phase de sa longue évolution. La forme qu'elle revêt peut varier selon les époques et les circonstances, mais le fond en reste toujours homogène. Ainsi M. N. nous

1. Jusqu'ici il n'aura exposé que les opinions des philosophes qui vont d'Israéli à Maïmonide. Car pour l'époque postérieure, beaucoup de documents imprimés font défaut, et l'auteur serait obligé de consulter divers mss., ce qu'il n'a pas encore fait complètement jusqu'à présent.

montrera les mêmes problèmes qui préoccupaient déjà les esprits au temps des premiers prophètes, continuer à alimenter la spéculation juive, à travers les siècles, jusqu'à la fin du moyen âge et même au delà.

Remontons aussi haut que les documents prophétiques nous le permettent.

Une longue évolution de la religion des Hébreux aboutit au renouvellement du pacte sinaïtique par Josias. Après une forte lutte contre la cosmogonie et l'angélologie des Babyloniens, s'établit fermement la croyance à un Dieu un. Mais que faut-il entendre, d'après M. N., par ce monothéisme des vieux prophètes? Tout simplement ceci, dont s'accommoderait parfaitement tel spiritualiste moderne, que l'Esprit est un et unique par *essence;* que cette unité est absolument indivise et indivisible ; que cet Esprit est Dieu, et qu'il n'y a donc d'Esprit que Dieu [1].

L'angélologie, tellement combattue que son influence ne se fait plus sentir dans le Deutéronome, continue pourtant à compter des partisans fervents, comme Ezéchiel.

Et voilà déjà les linéaments précis de cette théorie de l'unité de l'Esprit qui formera le thème principal des doctrines de Plotin et du néoplatonisme, mais aussi, et essentiellement, de celles de Maïmonide et *même de Gabirol.*

Ezra et le Grand Synode continuent à s'inspirer des enseignements « unitaires » de Jérémie, mais sont cependant forcés de faire une place aux Anges, à l'égard desquels ils pouvaient, d'ailleurs, se permettre plus d'indulgence, attendu que l'idée de l'unité de l'Esprit avait pénétré dans toutes les classes du peuple.

Mais déjà longtemps avant — quand? l'auteur reste dans le vague, qui est comme on le sait un élément de la poésie... — cette doctrine de l'unité absolue de l'Esprit eut à souffrir de l'apparition, bien antérieurement à l'influence de Platon, d'une théorie des Idées dont nous retrouvons la trace, comme le remarque... Philon, dans les récits bibliques de la création de l'homme à l'image de Dieu et de l'Archétype céleste du Sanctuaire terrestre dont Moïse eut la vision.

Cependant la lutte autour de l'angélologie continue et se prolongera à travers le Talmud jusqu'au moyen âge. Les influences étrangères ne cessent de s'exercer sur le Judaïsme non officiel; la théorie des Idées et l'angélologie font des ravages dans l'Aggada et les livres apocryphes, entrent même — la seconde surtout — dans le Canon lors de sa clôture, et sont cause aussi de l'admission officielle de certains dogmes étrangers au Judaïsme, comme celui de la résurrection.

La Mischna, étant l'expression du Judaïsme officiel, conserve en les développant les doctrines des prophètes et ne mentionne que discrètement les dogmes de l'expiation après la mort, de la résurrection, et de la pré-

1. Notons, en passant, que, selon l'auteur, c'est ce même souci de l'Unité de l'Esprit qui aurait fait rejeter des documents bibliques tout ce qui avait trait à la destinée de l'âme [= esprit] et aux espérances eschatologiques qui tenaient pourtant une grande place dans les croyances d'alors!

existence de la Tora. L'angélologie, sauf une exception, en est même complètement exclue. Il ne faut pourtant pas croire que toute spéculation mystico-philosophique faisait défaut aux Tannaïtes. Beaucoup de faits font foi du contraire. Nous lisons, en effet, entre autres, dans le Talmud[1], que les Schammaïtes et les Hillélites discutèrent pendant deux ans et demi sur cette question dénuée de tout intérêt halachique : Eût-il mieux valu pour l'homme qu'il ne fût pas né ? Et plus d'une fois il est question des doctrines ésotériques de « Maassé Bereschit » et de « Maassé Merkaba », dont la première, nous dit l'auteur, avec plus de certitude que ceux qui avant lui avaient émis cette hypothèse, équivalait à cette théorie des Idées dont nous avons déjà fait la connaissance et la seconde à l'angélologie et à la doctrine de l'émanation.

Longtemps ces disciplines secrètes restèrent séparées l'une de l'autre. Ainsi les Schammaïtes et les Hillélites ne discutèrent que sur « Bereschit » tandis que R. Yohanan b. Zaccaï et, avec plus de profondeur que lui, son disciple Josué b. Hanania, ne s'occupèrent que de « Merkaba ». Mais Akiba les confondit. La distinction entre elles était pourtant nette : la première admettant un principe matériel coéternel à Dieu et la seconde enseignant, sans aucun doute, que tout ce qui existe émane d'une source unique qui est Dieu. Il est vrai qu'on les faisait servir l'une et l'autre à l'explication du problème de la Substance, dont la préoccupation avait remplacé, dans les esprits de l'époque, la vieille croyance à la création. On s'apercevait bien qu'elles battaient en brèche, comme du temps des prophètes, l'unité de l'Esprit, mais on se tira d'affaire, d'une façon très inconséquente, en élevant Dieu au-dessus même du spirituel ; en déclarant que tout en dehors de Dieu est créé ; en même temps qu'on conservait la croyance à la préexistence de la Tora et les autres éléments de la théorie des Idées, ainsi que la « Merkaba » avec les « Hayot », etc.

Ces traditions ésotériques se transmettent sans doute aux Amoraïm palestiniens, dont les plus célèbres en la matière sont Hoschaya et Josua ben Lévi, et sont même importées en Babylonie par Rab ; il n'en est pas moins vrai — c'est une idée que l'auteur développe longuement, et que nous retrouverons encore plus loin — que la Halacha, qui seule avait une autorité officiellement reconnue, ne cessa d'exercer, à mesure qu'elle se développait et par les qualités d'esprit qu'elle nécessitait, l'action la plus dissolvante sur ces disciplines mystiques. C'est ce qui nous explique que celles-ci, tout en ne disparaissant pas complètement, soient allées s'affaiblissant à une époque et dans des contrées où les extravagances du mysticisme alexandrin égaraient tant d'esprits. A la vérité ces vieilles doctrines de « Bereschit » et « Merkaba » avaient déjà eu le temps, elles aussi, de faire des victimes. Elles ont été en effet la source directe et presque unique de la Gnose juive, dont on connaît un célèbre adepte, Aher, et aussi de la Gnose chrétienne. Celle-là a inspiré celle-ci, et non inversement, comme on est tenté de le croire. Les chrétiens ont été les

1. *Eroubin*, 13 *b*.

disciples, — disciples terribles, des Tannaïtes. Inutile de supposer je ne sais quelle influence platonicienne. Le christianisme, même dans ce qu'il semble avoir de contraire au Judaïsme, y était contenu en puissance, de temps immémorial ; puisque la divinisation de Jésus n'est qu'une conséquence de la vieille théorie des Idées remportant enfin la victoire sur son ennemie séculaire : l'Unité de l'Esprit, de Dieu ; et que la Gnose qui fournit tant de dogmes à la religion nouvelle n'est que l'épanouissement au grand jour de la Merkaba juive, restée longtemps secrète.

En d'autres termes, à l'époque talmudique encore, il y a d'un côté toute sorte de croyances irrationnelles et de l'autre le Judaïsme officiel et rationnel : n'est-ce pas à s'y méprendre la vieille lutte dont déjà Jérémie et Ezéchiel furent, entre autres, les champions ?

Passons au moyen âge et ici encore nous verrons que ce sont les thèmes traditionnels de la spéculation juive qui font l'objet des discussions philosophiques ou mystiques.

Durant les deux siècles qui suivent la clôture du Talmud, les deux courants mystiques : théories des Idées et de l'Emanation, qui avaient été fusionnés à partir de R. Akiba, comme nous l'avons vu, tendent à se séparer de nouveau. En Palestine on cultive surtout la « Merkaba » mélangée çà et là de quelques éléments de « Béreschit »[1]. En Babylonie, au contraire, c'est cette dernière doctrine qui prédomine, *comme l'atteste le Sefer Yecira.* Cet ouvrage, dont l'origine est si obscure et la date inconnue, aurait, en effet, sous sa forme actuelle, vu le jour en Babylonie, mais le fond en aurait été importé dans ce dernier pays de Palestine[2]. On comprend alors que la langue de cet écrit porte le cachet palestinien ; quant à l'influence gréco-arabe qu'on y remarque, elle s'expliquerait tout naturellement par les additions dont on enrichit la recension babylonienne. Il est vrai qu'on y relève des éléments d'un système émanationiste. Mais, outre qu'ils sont peu nombreux, ils font manifestement partie d'une théorie parallèle et ajoutée à celle des Idées, après coup[3].

Cette séparation des deux doctrines va nous aider à comprendre l'éclosion de la véritable philosophie juive du moyen âge et aussi l'origine de la Kabbale restée jusqu'ici si mystérieuse. En même temps — et c'est ici où on l'attendait sans doute, que M. N. rend sa thèse particulièrement intéressante — nous allons voir comment philosophie et Kabbale se rattachent toutes deux à l'ancienne spéculation juive, comment ces mani-

1. Les écrits : שיעור קומה et היכלות = « Merkaba » ; מעין חכמה ainsi que מדמש כונן et ר' עשרת הדברות contiennent les deux théories, etc., etc.

2. Peut-être par Rab même, dont les idées sur les « dix paroles » (*Haghiga* 12 *a*) ont fourni la matière développée par le *S. Yecira.*

3. L'auteur rend cette hypothèse du parallélisme des deux théories très vraisemblable. Nous renvoyons au texte pour plus de développement. Ajoutons seulement qu'elle supprimerait beaucoup de difficultés au sujet du *S. Y.* — A y bien regarder, Franck, qui d'ailleurs a interprété le *S. Y.* dans un tout autre sens, l'avait déjà émise : v. *La Kabbale*, 2e édit., p. 111.

festations intellectuelles, complètement nouvelles en apparence, s'expliquent en grande partie par la tradition intérieure du Judaïsme.

On est ordinairement d'accord pour dire que le réveil et le développement de la philosophie juive à partir de la fin du IXe siècle sont dus à ces facteurs : la naissance du Caraïsme et le contact des Juifs avec les Arabes d'Orient, qui leur enseignèrent les doctrines de Platon et surtout celles d'Aristote, de l'Aristote néoplatonicien.

C'est d'abord le Caraïsme, dont l'origine remonte plus haut que celle du Motazalisme, qui explique l'amour soudain des Rabbanites pour la dialectique grecque. En effet, les Caraïtes attaquent dans le Talmud, l'aggada anthropomorphique et toute la littérature mystique, *rejettent complètement la «Merkaba»* ; adoptent d'autant plus volontiers la théorie des Idées, de « Bereschit » — se rappeler le rôle du Logos chez Nahâwendi — et pour l'un et l'autre se servent d'arguments philosophiques. Les Rabbanites, pour soutenir la lutte, sont forcés d'en faire autant, — d'où la naissance de la philosophie juive. Ainsi donc, rejet de la « Merkaba » et adoption de la vieille doctrine de Bereschit : voilà sa cause prochaine et vous voyez que nous ne sortons pas des limites du Judaïsme. Direz-vous que cette cause est tout extérieure, purement formelle et que la matière de cette philosophie, ce sont toujours les Arabes qui l'ont fournie ? Eh ! non, vous répondra d'abord M. N., abondant dans le sens de Schreiner[1] et le dépassant, les fondateurs de la philosophie juive, Saadia et Almokammeç, Israeli et Abousahal, n'ont rien pris aux Arabes, sauf peut-être la méthode. Ils ont puisé aux mêmes sources qu'eux, se sont mis directement à l'école d'Aristote et avant eux même ont pu connaître la philosophie grecque dans les centres d'instruction hellénique de la Syrie ou dans des traductions persanes. Le Motazalisme n'a donc pas fait naître la philosophie juive ; il a, au contraire, puisé une grande partie de ses principes fondamentaux dans le Judaïsme. — Mais, en dernière analyse, il reste la philosophie grecque, qui fait le fond de celle des Juifs, et qui est apparemment autre chose que « Merkaba » et « Bereschit » ! A supposer même, comme le veut M. N., que les Juifs aient en grande partie débarrassé Aristote de la poussière néoplatonicienne dont il resta toujours couvert chez les Arabes, toujours est-il que le Stagirite fut une connaissance nouvelle pour les premiers comme pour les seconds. — Effectivement, c'est un fait historique, et M. N. est bien obligé de s'y résigner. Du moins, nous montrera-t-il que c'est grâce à la longue éducation des esprits par la Halacha, qui a fait rejeter la mystique « Merkaba » et purifier de tout élément mythique la théorie des Idées — le halachiste Saadia repoussera même cette dernière — que les Juifs ont pu adopter le plus souvent l'Aristotélisme, n'accepter qu'un Platon préalablement amendé, et écarter — cela est même vrai de Gabirol comme nous le verrons — entièrement les doctrines essentielles du néoplatonisme.

1. *Jahresbericht der Lehranstalt für d. Wissenschaft d. Jud. : Der Kalam in d. Jüd. Litt.*, p. 1-4 ; Berlin, 1895.

Accepter presque exclusivement le péripatétisme, c'était continuer sous une autre forme l'esprit du prophétisme, de la Halacha, c'était défendre le Judaïsme « officiel » et rationnel contre l'envahissement d'un Idéalisme irrationnel et mystique.

Et voilà le lien renoué entre l'antiquité et le moyen âge juifs !

Mais il l'est encore par une autre voie : celle de la Kabbale. On sait que le subit essor de cette dernière au XIIIe siècle a donné beaucoup de tablature aux savants. Certains l'expliquent en faisant de quelques philosophes antérieurs des Kabbalistes avant la lettre, sans se donner la peine de montrer en détail comment elle est sortie du mouvement philosophique. Et puis on accorde beaucoup trop à l'influence arabe. La vérité, c'est que la Kabbale, dont la note spécifique est bien juive, a toujours formé un courant parallèle à celui de la philosophie. Son fond est constitué par ces idées mystiques de la « Merkaba » qu'on se rappelle que nous avons laissée en Palestine et qui de là passa en Allemagne et dans le Nord de la France, d'où elle fut importée en Espagne. Ce dernier pays fournit les éléments purement philosophiques, et ainsi naquit la Kabbale. M. N. montre ici avec beaucoup d'habileté et de justesse et après un examen approfondi des produits classiques de la K., que ses principes fondamentaux sont déjà contenus dans l'ensemble de ces trois ouvrages : le commentaire sur le S. Yecira de Saadia, pour une petite part ; le « *Torot Hannéfesch* »[1] où se trouve déjà esquissée la théorie des quatre mondes et même celle de l'Adam Kadmon » ; enfin et surtout le commentaire sur le S. Yecira de Juda Barzilaï, qui donne franchement le pas à la doctrine de l'Emanation, de la « Merkaba », et qui emploie même pour la première fois le terme de קבלה dans ce sens particulier. — Chez Ibn Gabirol, contrairement à ce qu'on admet d'ordinaire, ni la chose ni le mot ne se trouvent encore.

Il ne faut donc pas se demander d'où vient le fond métaphysique de la Kabbale et répondre, avec Jellinek, de la Babylonie, ou avec Harkavy, de la Perse, ou très simplement, presque naïvement avec Graetz, de la réaction contre Maïmonide. La question serait mal posée. Il faut se demander comment on est *revenu* à la « Merkaba » ; car la K. n'est qu'un retour à la Merkaba et nous venons d'en voir le développement ininterrompu.

Et voilà comment, par dessus tant de siècles, Ezéchiel et Abraham Aboulafia se donnent la main ! N'est-ce pas la meilleure preuve de la suite originale de la pensée juive ?

Telle est l'idée directrice de l'ouvrage de M. N., que nous n'avons pu que résumer très sèchement et de façon à lui enlever toute la séduction que l'ingéniosité et la profonde érudition de l'auteur ont su lui donner. Nous ne pouvons davantage nous attarder à en faire la critique : de celle-ci les quelques indications suivantes tiendront lieu. L'auteur s'appuie sur les hypothèses de la critique biblique, comme sur des faits

1. Que l'auteur attribue à Bahya, comme nous le verrons plus bas.

historiquement incontestables (16-23). Il voit trop les prophètes à travers la philosophie grecque, ce qui projette naturellement une lumière trompeuse sur les premiers et l'entraîne même, chose curieuse, à faire de l'exégèse rationaliste à la suite de Philon et de Maïmonide (23-43). Il voit en la plupart des docteurs du Talmud des philosophes consommés — et cela, en partant d'une interprétation extrêmement tendancieuse de certains textes passablement obscurs. Une assertion dont l'auteur tire grandement parti, est que la Halacha, de par son essence même, a dû avoir une action dissolvante sur la mystique ; oui, à moins qu'elle ne mène, par un effet de contraste, au mysticisme, comme ce fut un peu le cas dans les provinces rhénanes, au XIIIe siècle. En outre, ce qui touche aux bases mêmes de la construction de M. N., il ne doute pas un seul instant que les doctrines « Merkaba » et « Bereschit », n'équivaillent la première à la théorie néoplatonicienne de l'Emanation [1] et la seconde au système dualiste des Idées de Platon. Or, il nous est bien difficile de nous prononcer aujourd'hui sur cette question ; et déjà au moyen âge on ne savait plus ce que représentaient ces termes que chaque auteur tirait à soi (48-107). Pour ce qui est de l'influence arabe, la thèse de M. N. est assez exagérée, au point qu'il lui arrive à lui-même au cours de l'exposition de rendre d'une main ce qu'il avait enlevé de l'autre (117-179). Quant, enfin, à ses vues sur l'origine de la Kabbale, tout en convenant que l'auteur y répand de vives clartés, notamment par le parallèle qu'il institue — et qui établit ainsi une chaîne continue — entre les passages essentiels des ouvrages kabbalistiques et certains ouvrages antérieurs, et qu'il apporte sur ce sujet des contributions qu'on peut qualifier de définitives, il faut dire que sa démonstration est un peu viciée précisément par la conception qu'il s'est faite de la « Merkaba » (179-239).

Venons en à l'exposition de la philosophie juive du moyen âge proprement dite, à l'examen du problème « Matière et Forme », qui en constitue en quelque sorte la pierre angulaire. Dans ce second livre, les idées de M. N., tout en restant neuves en grande partie, présentent certainement un caractère plus solide, plus scientifique, nous allions dire plus sérieux, que ce qui précède.

Notons d'abord ceci, qui se rattache par un côté aux vues que l'auteur nous a exposées plus haut : on s'abuse profondément, quand on voit — et nous sommes tous habitués à le faire — en Maïmonide un disciple d'Ibn-Sina. Tout comme ce dernier, Maïmonide a connu Aristote dans le texte — arabe — et il s'écarte très souvent de l'interprétation des commentateurs musulmans, y compris Ibn-Sina. Son système même s'oppose, dans ses traits fondamentaux, à celui du philosophe arabe. Et pour prévenir le juste étonnement que nous ne pourrons nous empêcher d'éprouver à la pensée qu'une pareille erreur ait pu se produire et per-

1. Déjà Grætz dans *Gnostizismus und Judentum* avait émis cette opinion ; mais combien plus timidement !

sister jusqu'à nos jours, M. N. nous apprend que c'est Narboni qui est cause de tout le mal, que c'est lui, à qui la gloire de Maïmonide pesait, qui a émis le premier cette opinion erronée, qu'elle fut ensuite acceptée *aveuglément* par Munk, qui la transmit à Graetz, qui la répandit un peu partout. Elle devint ainsi parole d'évangile, personne ne s'avisant plus de comparer de près les prétendues ressemblances. Et M. N. cite, en effet (288-9), un passage d'Ibn-Sina qui diffère assez du passage parallèle et qu'on a cru inspiré du premier, du Guide. Et puis on sent, à la façon même dont M. N. en parle, qu'il est profondément convaincu du bien fondé de son assertion. Malheureusement l'auteur ne fournit pas assez de preuves pour qu'on se permette de modifier une opinion professée par la généralité des savants compétents en la matière. Quant aux deux ou trois citations que l'auteur rapporte d'Ibn-Sina, on pourrait leur en opposer cent autres qui témoignent en sens contraire [1].

Mais ce n'est pas tout. Munk et tous ceux qui l'ont suivi — et combien y a-t-il d'historiens de la philosophie juive qui ne doivent beaucoup à Munk? — n'ont pas compris les principes essentiels du système de Maïmonide, pas plus que de celui de Gabirol, parce qu'ils n'ont pas bien saisi la marche et les tendances générales de l'ensemble de la philosophie juive au moyen âge. C'est donc de ce côté que tout était à recommencer. M. N. l'a fait. Et voici aussi brièvement que possible les résultats, pour le moins suggestifs, qu'il nous apporte.

On sait qu'il y a des contradictions très sérieuses dans le système d'Aristote [2], au sujet du problème de la Substance, des rapports de la Matière et de la Forme, du vrai objet de la Définition, etc., etc. D'un côté, Aristote admet que, le degré de vérité de la science se mesurant à la réalité de son objet, il n'y a de vraie science que du général, qui seul est stable et réel; de l'autre, que, les Idées étant dans les choses, il n'y a de science que du particulier. Il en résulterait alors que tantôt c'est la Forme, tantôt le composé de Matière et de Forme, d'acte et de puissance, qui est donné par Aristote comme étant la réalité suprême. Puis le principe d'individuation n'est pas le même ici que là, pas plus que la στέρησις, condition du changement, du devenir, ne peut s'entendre partout de la même façon etc. etc. Eh bien, M. N., érigeant en système la contradiction du système, s'efforce de prouver qu'Aristote a professé sur toutes ces questions et d'une façon parfaitement consciente deux doctrines opposées, dont l'une est contenue principalement dans la Physique et l'autre dans la Métaphysique. Il y aurait — et vous allez voir l'importance que cela présente pour nous — deux Aristote bien distincts : celui des sciences de la nature et celui de la philosophie première.

1. V. en particulier les passages très caractéristiques et très probants où Maïmonide prend de l'Ibn-Sina pour de l'Aristote. Entre autres : *Guide*, I, p. 231-2-3 et n. ; 301-302 ; 345-46 ; II, 173, etc., etc. Munk cite et compare avec sa conscience et sa précision habituelles et est loin de s'en être rapporté « aveuglément » à Narboni, qu'il a d'ailleurs souvent utilisé avec bonheur, mais non de la façon qu'indique M. N.

2. Voir Zeller, *Die Philosophie d. Gr.*, II, 308-20 ; 340-348.

Celui-là — pour ne rapporter que ce qui nous intéressera dans la suite — admettrait une substance double dès l'origine, c'est-à-dire composée de matière et de forme inséparables l'une de l'autre, presque inconcevables chacune à part et n'ayant d'existence réelle qu'en tant qu'elles sont unies. La forme n'est pas plus principe d'individuation et de changement que la matière, et la question de savoir si le plus haut rang d'existence doit être attribué à la première ou à la seconde n'a pas de sens (doctrine du μεταξύ). L'Aristote de la Métaphysique, au contraire, professerait que forme et matière sont deux principes également indépendants, mais que l'essence de la première, source du devenir, est supérieure à celle de la seconde. Ici la στέρησις est fondamentale, universelle ; là elle est spéciale, individuelle.

Les conséquences de cette distinction, on les voit déjà pour les difficultés soulevées ; nous allons maintenant les voir dans la philosophie juive.

Les philosophes juifs du moyen âge construisent leurs systèmes sur le terrain de la Physique ou de la Métaphysique. De là deux groupes distincts : le premier — groupe Saadia, — prenant pour base les principes de la Physique, comprend Israéli, Saadia, Almoquammeç, Abûsahal et Bahia. Ce dernier, tout en devant être compté parmi les premiers, marque pourtant la transition au second groupe, — groupe Gabirol — où entrent : Gabirol, Abr. b. Hiyya, Abr. et Moïse Ibn Ezra, Hallévi, Ibn-Saddik avec des hésitations et Ibn-Daud. Maïmonide, tout en profitant des travaux de ses prédécesseurs espagnols, se placera de nouveau sur le terrain de la Physique, en repoussant les principes de la Métaphysique plus énergiquement encore que le reste du groupe Saadia dont il fait partie [1].

Que ce nouvel angle sous lequel M. N. envisage la philosophie juive lui ait été imposé par la nature des choses, ou que, l'ayant conçu *a priori* et par désir de symétrie, il ait cherché ensuite à le justifier, c'est ce qu'on ne peut pas toujours dire avec certitude. Le fait est que, se plaçant à ce point de vue, l'auteur a l'occasion d'exprimer des vues nouvelles, d'indiquer des interprétations originales dont nous allons relever quelques-unes.

1. M. N. a fait d'Aristote, à ce sujet, une étude personnelle, fouillée et pénétrante. Il y a consacré une centaine de pages, et on ne le regrette pas. Pourtant cette distinction des deux systèmes ne laisse pas d'être, au demeurant, subjective et quelque peu artificielle. Nous ne sachions pas qu'Aristote l'autorise lui-même quelque part. Il y a, d'ailleurs, comme on le sait, beaucoup de physique dans la Métaphysique et inversement. En outre, les philosophes du moyen âge eussent été bien embarrassés pour faire ce partage dans les mauvaises traductions d'Aristote, surchargées de commentaires où il y avait un peu de tout et qui contribuaient encore à dénaturer le sens du texte. Enfin — pour abréger — au sein même de chacun des groupes on voit, en effet, des philosophes qui ne se sont pas toujours souciés de la classification de M. N. Ainsi : Saadia lui-même, Hallévi, Ibn-Daud, et Maïmonide même au sujet de l'angélologie, etc. Sous ces réserves et d'autres encore que nous exprimerons plus loin, ce cadre nouveau peut avoir son intérêt et son utilité.

On croit généralement[1] que Maïmonide enseigne l'existence, à l'origine, d'une ὕλη potentielle — créée il est vrai par Dieu — dépourvue de toute forme. Or cela n'est pas. Aristote lui-même n'a admis cette ὕλη que dans la Métaphysique, et Maïmonide ne s'est pas inspiré de cette dernière. Une des tendances fondamentales de toute la philosophie de Maïmonide, comme de celle de tout le groupe Saadia, et qu'on n'a pas assez considérée, c'est précisément de détruire toute idée d'un principe matériel originel. Et c'est pourquoi il s'en tient à la Physique exclusivement[2], où pas de matière sans forme ; rejette la « potentialité » substantielle pour ne conserver que l'accidentelle (la στέρησις spéciale). L'on se rappelle aussi sa fameuse sortie contre Aristote [II, 22], contre la Métaphysique, qui est imprégnée de la théorie des Idées de Platon que Maïmonide a constamment combattue, et qui était alors en vogue chez les Juifs d'Espagne, où régnait le groupe Gabirol. Maïmonide professera donc que Dieu a créé la matière en même temps que la forme, et que cette dernière, force inhérente à la première, lui communique son propre degré d'existence et est ainsi, non seulement cause du devenir, mais encore principe de l'être. Et c'est sur cette base que Maïmonide édifiera son système de la création *ex nihilo*, etc.[3].

Israeli déjà avait assumé la tâche d'adapter la Physique à la doctrine de la création *ex nihilo :* la matière n'émane point de Dieu, car il serait alors sujet au changement ; Dieu crée le μεταξύ et les éléments etc. Mais c'est surtout Saadia qui donne de cette théorie une exposition systématique : Forme et Matière sont inséparables ; pas de principe hylique à côté

1. V. *Guide*, I, 30[1] ; II, 18[3] ; 20[1 3] ; 21[2] ; Kaufmann, *Gesch. d. Attributenlehre*, p. 415, etc.

2. V. *ib.* et notamment II, ch. 13 en entier, où il prend pour base de la discussion des trois théories sur l'origine du monde le μεταξύ de la Physique.

1. L'auteur s'élève ici (399-412) avec force contre Munk, lequel ne comprenant pas ce qui fait le fondement même du système de Maïmonide, aurait interprété la théorie de la création de ce dernier dans ce sens que la matière exista d'abord, et que la forme ne vint s'y ajouter qu'ensuite, etc., ce qui détruirait simplement la base de toute la doctrine maïmonidienne. Une polémique plus amère encore est dirigée contre Margulies, qui, contre M. N., avait plutôt défendu l'interprétation de Munk. V. *Rivista Israelitica*, 1905, n. 3 (mai-juin). Nous ne pouvons suivre l'auteur pas à pas. Nous lui ferons seulement remarquer : 1° que les passages en question du Moré (I, ch. 69 ; II, 17 et *passim*) s'expliquent plus naturellement par l'interprétation de Munk, si on l'atténue un peu à l'aide même des observations de M. N. ; 2° que les passages que l'auteur cite des autres traités de Maïmonide pour appuyer sa thèse peuvent se comprendre de la même façon. Car le « לא ימצא חומר מבלתי צורה כלל » doit s'entendre de l'état actuel des choses et non de l'état originel ; 3° que de tous les textes cités par M. N. il résulte que Maïmonide s'est figuré, à y bien regarder, une *réunion* de forme et de matière 4° que tout en admettant que Maïmonide a professé le μεταξύ et l'impossibilité *pratique* de l'existence d'une matière privée de forme, il faut tenir compte de cette tendance invincible de l'esprit humain de se figurer comme ayant été à part, à un certain moment, les éléments dont une chose est composée : 5° que pour cela on n'a même pas besoin d'admettre plus d'un acte créateur, théorie d'ailleurs que Saadia paraît avoir adoptée.

de Dieu ; Dieu est non seulement cause du devenir de la Substance, mais encore source de son être. Almoquammeç et Abûsahal professent les mêmes principes. Chez Bahia, qui a subi d'un côté l'influence de Saadia et de l'autre celle de l'Encyclopédie des « Frères de la pureté », s'observe une lutte entre la doctrine de la Physique et celle de la Métaphysique, mais c'est la première qui triomphe : tout composé est créé — principe fondamental — et créé de matière et de forme en même temps, d'où l'existence de Dieu, etc.

Pour ce qui est du problème chronologique, l'auteur voit en Bahia le contemporain aîné de Gabirol. Les plaintes de Bahia au sujet de l'absence de toute philosophie juive en Espagne montrent bien qu'il est un précurseur. Son œuvre daterait du milieu du XIe siècle. Les analogies que présente sa doctrine avec celle d'Al-Gazâli [1] ne prouvent rien contre cette thèse ; ils ont pu puiser tous les deux aux mêmes sources. Kaufmann [2] déjà avait démontré que Gabirol s'est inspiré de Bahia et non inversement. Mais Jahuda [3] ayant soutenu le contraire, l'auteur reprend la discussion à nouveaux frais et par des preuves qui n'ont pas encore été produites et qui paraissent inattaquables, établit la solidité de la thèse qu'il défend. Pourtant il est sage de ne pas se prononcer encore d'une façon définitive, Jahuda n'ayant pas encore dit son dernier mot sur la question.

Signalons encore l'étude remarquablement informée que M. N. consacre [p. 490-500] à la question de la date et de la paternité du תורות הנפש.

Le ms. de cet ouvrage indique clairement Bahia comme en étant l'auteur, et pas plus que J. Derenbourg [4] et Harkavy [5], M. N. ne met en doute la véridicité de cette indication. Seulement il reprend un à un les arguments qu'a produits Guttmann [6] pour démontrer l'impossibilité d'attribuer ce livre à Bahia, les réfute vigoureusement, et donne un bon nombre de preuves de détail qui militent singulièrement en faveur de sa thèse. Et l'on s'étonne, en effet, après avoir lu M. N., qu'avec des raisons comme celles de Guttmann on ait pu douter de ce que le ms. détermine si nettement.

Passons au groupe Gabirol. Il se distingue du groupe Saadia en ce qu'il prend pour base de sa philosophie ce que celui là avait si énergiquement rejeté : la doctrine d'une matière originelle potentielle. Cette dernière — et voici quelque chose de très neuf — est tout d'abord enseignée par le *Fons vitæ*. Car Gabirol, qui, contrairement à ce qu'on pense d'ordinaire [7],

1. Mort en 1111.

2. V. *Die Theol. d. Bachya*, p. 8.

3. *Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitab al-hidaja*, etc., Darmstadt, 1904, p. 5-16.

4. *R. E. J.*, XXV, p. 248-50.

5. Add. à la trad. hébr. de Graetz, IV, 15, et V, 18.

6. *Monats.*, 1897, p. 441-56.

7. Déjà Kaufmann, dans le recueil posthume *Studien über S. Gabirol*, consacre tout un chapitre (le 4e) à démontrer l'influence qu'a exercée le *Mekor* sur la philosophie postérieure. L'auteur, qui combat K. assez souvent, n'aurait pas dû l'oublier.

a exercé l'influence la plus profonde sur ses successeurs, a emprunté les principes fondamentaux de son système, *non point au néoplatonisme*, mais à la Métaphysique d'Aristote. Sa Substance universelle, qui sert de substratum à tout ce qui est en dehors de Dieu, n'est autre que la ὕλη bien connue de la Métaphysique, avec laquelle Gabirol combine — oh! si accidentellement — les substances intelligibles suivant la conception de Proclus. Il n'enseigne point l'émanation du sein de Dieu, de la matière, mais seulement l'émanation de l'esprit, de la forme qui façonne la ὕλη, laquelle est éternelle.

Munk, que tous les autres historiens ont suivi, a donc eu tort de faire de lui un néoplatonicien. Son erreur provient de ce qu'il s'est trop fié à Ibn-Falaquera. A ne lire, en effet, que les extraits hébreux du *Fons vitæ* de ce dernier, on a l'impression d'avoir affaire à un adepte du néoplatonisme. Mais cette impression, déjà affaiblie par les notes, inspirées de la traducton latine du *Fons vitæ*, que Munk a ajoutées aux fragments hébraïques, s'évanouit complètement si l'on s'en tient exclusivement à la version latine. D'ailleurs, Munk lui-même avoue [1] qu'à vrai dire, le système de l'Émanation et des hypostases n'est nulle part exposé formellement dans la « Source de vie ». N'est-ce pas là une bonne preuve que Gabirol ne l'acceptait pas? Et M. N soulève plusieurs objections de cette nature contre Munk...

Que vaut cette thèse de M. N.? Si nous devions en juger par ce que l'auteur en dit dans le présent volume de son ouvrage, où il lui consacre pourtant bien des pages, nous déclarerions nettement que c'est un paradoxe — un paradoxe de profond savant, donc tant soit peu vraisemblable — mais rien de plus. L'opinion de quiconque a lu le *Fons vitæ* ne se modifiera en aucune façon, ce nous semble, devant les simples affirmations, sans preuves sérieuses ni textes à l'appui, que nous offre M. N. Mais nous devons lui faire crédit jusqu'à la publication de son second volume, où, traitant du problème des attributs divins, il pourra nous donner l'exposition complète du système de Gabirol comme de ceux des autres philosophes de ce groupe. Nous sommes vraiment curieux de voir comment l'auteur s'y prendra pour démontrer, ainsi qu'il le promet, l'indépendance de Gabirol à l'égard des doctrines essentielles du néoplatonisme, comme il l'a démontrée — et cela nous nous plaisons à le reconnaître — à l'égard des « Cinq Substances » de pseudo-Empédocle, où Kaufmann [2] avait voulu voir une des sources de Gabirol. Sans doute qu'alors l'auteur nous dira aussi pourquoi, selon lui, la version latine du *Fons vitæ*, mérite plus de créance que les extraits du même écrit, colligés par Ibn-Falaquera.

Les autres théologiens de ce groupe ont tous suivi plus ou moins leur chef de file, mais leurs théories sur la question qui nous occupe ne peuvent être séparées du problème des attributs et — fâcheuse consé-

1. *Mélanges*, p. 259-60.
2. P. 52 et ss. des *Studien*.

quence de la méthode dont nous avons signalé les inconvénients — ne pourront par suite être examinées que dans le second tome. Notons seulement qu'Ibn-Daud, à qui l'auteur consacre ici quand même quelques pages, et que l'on prend ordinairement pour un aristotélicien, serait d'après lui beaucoup plus néoplatonicien que Gabirol, sans d'ailleurs s'écarter pour cela des principes essentiels de la doctrine de ce dernier, *à qui il doit les traits fondamentaux de son système.* C'est ce que n'ont vu ni Munk, ni Kaufmann, ni Guttmann, qui n'ont pas saisi la véritable signification de la polémique d'Ibn-Daud contre Gabirol, et cela d'ailleurs parce que le vrai sens de la philosophie de ce dernier leur avait échappé. Ibn-Daud tâche de concilier la Physique et la Métaphysique, n'y réussit pas et reste exclusivement sur le terrain de cette dernière. Ses efforts ne profiteront qu'à Maïmonide.

Mais laissons là ces indications qui peuvent tout au plus essayer de démolir, non de reconstruire, et attendons les développements complémentaires que l'auteur nous promet.

La façon dont M. N. comprend les théories des sphères (angélologie), leur signification et leur portée se rattache, comme on devait s'y attendre, aux points de vue précédemment exposés. Cette partie de l'ouvrage se recommande par un grand nombre d'observations parfois profondes, souvent ingénieuses, toujours curieuses et intéressantes. Notons sommairement au moins quelques-uns des aperçus longuement développés : Saadia professe que les anges même, ainsi que l'âme humaine, sont composés de forme et de matière : 1° parce que c'était là pour lui le seul critérium qui distinguât la créature du Créateur ; 2° parce qu'il avait admis le μεταξύ et rejeté dès le début la théorie des Idées. Si donc Saadia — et on doit y ajouter Bahia — avait déjà admis que tout, en dehors de Dieu, est composé de matière et de forme, on a tort de voir en cette théorie une innovation de Gabirol. La vraie originalité de celui-ci est d'avoir débarrassé l'émanation spirituelle, qu'il a admise, de l'émanation matérielle qu'il a rejetée. Par là il a préparé Maïmonide tout comme le prépareront Abr. Ibn Ezra, — lequel pour la première fois dans la philosophie juive admet l'existence d'êtres purement spirituels à côté de Dieu ; Hallévi, Ibn-Daud, — sur lequel, comme l'auteur nous le montrera, l'influence de Philon, par l'intermédiaire de Nahâwendi, s'est fortement exercée, etc.

Enfin Maïmonide, faisant la synthèse de tous les essais de ses prédécesseurs des deux groupes, résoudra définitivement ce problème, solution qui servira de point d'appui à tout son système. Sa théorie des sphères lui est personnelle en ce qu'il la purifie de tout ce qu'elle offrait chez les Arabes d'incompatible avec le judaïsme ; en en rejetant — point extrêmement important et que M. N. établit très bien contre Munk[1] — l'émanation matérielle des sphères, du sein de Dieu, etc. Il admet l'émanation spirituelle, ce qui lui permet de professer que, malgré le μεταξύ, le principe spirituel peut, à sa plus haute expression, exister sans matière ;

1. *Guide*, II, p. 96².

mais il la transporte sur le terrain de la physique, ce qui lui permet d'aboutir à la négation de tout principe hylique [1], qui est le but primordial de tout le groupe qu'il clôt et résume si brillamment.

On voit l'idée qui domine tous ces développements : c'est qu'il y a un lien constant entre les différentes époques de la philosophie juive au moyen âge. On sait que, sauf de rares exceptions, les auteurs juifs du moyen âge n'ont pas l'habitude de citer leurs prédécesseurs, même quand ils les combattent ou s'inspirent d'eux. C'est pourquoi les historiens ont considéré chaque œuvre comme une apparition isolée, n'ayant ni source d'inspiration ni influence dans le cercle du Judaïsme [2]. M. N. réagit contre cette tendance et nous montre que depuis Israéli jusqu'à Maïmonide — pour l'époque postérieure, cela va sans dire — la « chaîne de la tradition », ici comme ailleurs, n'a point été interrompue. Malheureusement, M. N. va trop loin dans sa réaction et tombe dans l'excès contraire. Il voit des influences et des imitations là où tout autre, moins ingénieux, ne verrait que simple coïncidence ou ressemblance lointaine. Et puis, il est trop enclin à retrouver une marche ascendante, une progression constante dans le développement de la philosophie juive. Il y découvre une sorte d'évolution, consciente d'elle-même dans les divers ouvrages qui en forment les étapes, et du but qu'elle veut atteindre [3]. Il est en un mot un peu trop « causefinalier ».

Mais, malgré tout, la réaction de M. N. est bienfaisante et nous aurions mauvaise grâce à trop nous en plaindre.

Il y aurait encore beaucoup d'autres choses à relever dans ce volume si nourri de faits et d'idées et dont il ne serait pas exagéré de dire qu'il vient renouveler en grande partie l'étude de la philosophie juive. Mais nous devons nous arrêter et nous borner à souhaiter la prompte publication de la suite de cet ouvrage dont nul ne songera à contester l'utilité et la valeur.

M. Vexler.

Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft, IV, 1906-5667. Francfort-s.-M., J. Kauffmann, 1906; gr. in-8° de 344 (part. allem.) + 118 (part. hébr.) p. — M. 12.

La « Jüdisch-literarische Gesellschaft », dont le siège est à Francfort et qui est pour l'élément orthodoxe ce que le « Verband der Vereine für

1. Ici, on voit, comme nous l'avons indiqué plus haut, ce qu'a d'artificiel la classification de M. N. Si celle-ci était conforme à la nature des choses, Maïmonide se montrerait singulièrement inconséquent, ce qu'il est inutile de supposer si on n'admet pas la division de M. N.

2. L'auteur exagère : Kaufmann déjà dans l'*Attributenlehre* avait insisté sur ce point dans le même sens que M. N.

3. V. surtout p. 533-604.

jüd. Gesch. u. Liter. » de Berlin est pour les autres israélites allemands, publie chaque année, comme annuaire, un fort volume dont les travaux, d'ailleurs inégaux en étendue comme en valeur, forment un ensemble respectable. Les études originales s'y étendent sur presque toutes les branches de l'histoire et de la littérature juives.

Sauf la période biblique, naturellement. Etant données les tendances de la Société, on ne doit pas s'attendre à un travail critique sur cette période. La miscelle de M. A. Marcus *sur la chronologie juive* (p. 331-339) ne prouve pas le contraire : pour « sauver nos saints livres des assauts de la critique », il justifie les 430 ans du séjour en Egypte et les 70 années de l'exil de Babylone, les semaines de Daniel et la chronologie des rois perses dans le *Séder Olam*. P. 332, Zerahya ha-Lévi a vécu non vers 1100, mais vers 1150; en tout cas pas « aussitôt après les Gueonim »; *ibid.*, l'institution du calendrier est communément attribuée à Hillel II, le seul texte est une assertion de Haï rapportée par Abr. b. Hiyya et encore n'est-elle pas aussi explicite. — On est inquiet aussi en lisant le titre du travail de M. I. Goldhor sur *les limites de la Palestine à l'ouest du Jourdain, lors de l'occupation du pays par les Juifs revenus de Babylone* (p. 169-194). L'auteur reprend l'étude des textes talmudiques qui indiquent ces frontières (Tos. *Scheb.*, IV, 10 et parallèles) et arrive à des conclusions différentes, sauf pour le littoral, de celles de ses prédécesseurs. Ses nouvelles identifications éveillent plus d'une fois la défiance ; on nous assure qu'un article rectificatif paraîtra dans le prochain annuaire ; attendons. L'auteur, qui est géomètre à Rosch-Pina, prépare une géographie de la Palestine pour le compte de la Société. — La Société a aussi son historien en titre : M. Isaac Halévy, l'auteur des *Dorot ha-Rischonim*. Le croira qui voudra, c'est à lui qu'est consacrée l'étude de M. Wolf Jawitz : *Neue jüdische Geschichtsforschung und einige ihrer wichtigsten Resultate* (p. 283-292). « Il y a deux méthodes diamétralement opposées dans les études historiques : la méthode déductive et la méthode inductive. » L'historien déductif se forme à l'avance un schème, auquel il adapte les faits ; l'historien inductif commence par grouper les faits sans aucune tendance préconçue (bien sûr ?), après quoi il construit son système. Ainsi, les historiens du judaïsme ont étudié jusqu'ici la période talmudique d'après ce qu'ils savaient de l'histoire grecque et romaine, en sorte qu'ils ont éliminé tous les éléments originaux et caractéristiques de l'histoire et de la littérature juives. Halévy, au contraire, « familiarisé dès la prime jeunesse avec l'histoire du judaïsme, dont il a congénitalement saisi l'esprit original grâce à son étude approfondie du Talmud, a réussi, avec une maîtrise géniale, à imprimer à la matière la forme, à lui insuffler l'esprit qu'elle recélait naturellement ». J'en suis fâché pour le maître de génie, mais si l'histoire juive est comme en marge de l'histoire des autres peuples, c'est peut-être tout de même par ceux-ci qu'il faut commencer. Mais voyons un peu quelles « révélations » et quelles « découvertes » la nouvelle méthode nous réserve. On dit que la Mischna a été rédigée par Rabbi. Erreur! Elle existait déjà avant Hillel

et Schammaï ; son premier noyau (nous avons enfin la « Urmischna ») était clos à l'époque de la grande Synagogue. Si les lois de cette époque sont seules anonymes, c'est qu'avec les agitations de celle des Macchabées la mémoire des traditions s'était perdue. Ainsi, « la clôture du canon biblique et la première rédaction de la Mischna sont des faits contemporains ». Halévy a encore découvert : l'activité rabbinique de la Babylonie, qui a commencé avant la destruction du premier temple, un demi-siècle que les historiens avaient oublié entre Rabbi et R. Yohanan, un quart de siècle entre la mort de Rabbi et l'arrivée de Rab à Sora (v. Epstein, dans *Revue*, XLIV, 45-62), rétablissant ainsi l'unité et la continuité dans l'histoire et supprimant les prétendues rivalités entre rabbins. « En un mot, les découvertes historiques de Halévy constituent elles-mêmes un important événement historique. » Cette apologie est d'autant plus louable que M. Jawitz est lui-même en train d'écrire une histoire des Juifs en hébreu ; mais ce n'est pas une apologie personnelle : « dans les chapitres qui se rapportent à la composition et à la clôture de la Mischna, je suis d'accord pour les neuf dixièmes avec Halévy ». A la bonne heure ! — Nous retrouvons Halévy et ses découvertes dans le travail qui est intitulé : *Hérode et les fins dernières de sa politique* (p. 125-140), et qui n'est pas de Machiavel, mais de M. J. Bondi. « Hérode est un sphynx », dont M. Isaac Halévy est l'Œdipe. Hérode était l'ennemi de ses sujets ; il bâtit Césarée dans le but de détrôner Jérusalem (où il continua à résider) et, pour dissimuler ses intentions, il reconstruisit le Temple en même temps. Non content d'être le tyran de son peuple, c'est lui qui est cause de l'hostilité des païens pour les communautés de la Diaspora. Telles sont quelques-unes des « innombrables solutions » que nous devons à Halévy, dont M. B. a bien voulu se faire l'oracle.

Avec le Talmud nous sommes sur un terrain plus solide. M. Ehrentreu donne une série d'explications fort intéressantes et en grande partie nouvelles (*Sprachliches und Sachliches aus dem Talmud*, p. 141-168) : *1°* Dans la phrase אי לאו דדלאי לך חספא מי משכחת מרגניתא תותיה (*Yeb.*, 92 *b.*, et parall.), חספא signifie « coquillage » (mais תותיה ?) ; même sens pour l'équivalent hébreu חרש dans צללת במים אדירים והעלית חרש בידך (*B. K.*, 91 *a* ; un coquillage *vide!*) et aussi dans Job, XLI, 22. — 2° dans *B. M.*, VI, 1, la comparaison avec le texte du Yerouschalmi montre qu'il faut supprimer להביא et lire פרייא פרין « porteurs de litières » (φορειοφόρος) ; de même חלילין « joueurs de flûte » ; c'est une excellente correction, mais pourquoi ne pas dire que c'est une correction ? — *3°* כלך (ou כלך לך) équivaut dans le Yerouschalmi à לך לכה ; c'est aussi la véritable explication, déjà donnée par Raschi, *Sabb.*, 145 *a*, de ce mot, qu'il faut lire כְּלָךְ (aphérèse du premier ל). — *4°* parmi les trois persécutions d'Antiochus Epiphane, la *Meguillat Antiochos* nomme l'interdiction de ראש חדש ; le texte araméen, édité par Filipowski, a ירחא : il s'agit du bain mensuel des femmes et l'auteur a traduit le grec οἱ μῆνες ; cette défense figure aussi, non seulement dans *Meïla*, 17 *a*, et dans les *Yocerot* du 1er et du 2e samedis de Hanoucca, mais encore dans le passage obscur

de I Macc., I, 58. — 5° dans *Ber.*, 32 *a*, on lit : מאי אש של עצמות אמר אביי אשתא דגרמי : à quoi bon cette traduction ? C'est que l'expression hébraïque est une trad. de l'araméen, où אשתא signifie « fièvre » ; des aramaïsmes semblables sont יוצאת חוץ (pour זונה), זכרים, « béliers », אור « soir » (L'hébreu était plus vivant à l'époque de la Mischna que ne paraît le croire M. E.). — 6° dans *Yoma*, 3 *b* : אלא מר נהיכא ילין ליה, il faut lire, d'après une variante, ילפת et traduire : mais dis-moi d'où tu le déduis ; מר est la forme palestinienne de אמר, conservée, comme il arrive rarement, dans le Babli. — 7° dans M. *Sabb.*, 140 *b*, רעי désigne le bétail qui va paître. M. E. fait remarquer en post scriptum que cette explication a déjà été proposée par M. Porges, *Revue*, XX, 307-9 ; voir aussi les articles de M. Simonsen, *Revue*, XXI, 278-9, et *Monatsschrift*, XLI, 585-588. Elle avait déjà été donnée par A. Krochmal et O.-H. Schoŕ (*Halouç*, V, 51 ; X, 73), mais repoussée par Luzzatto (*Correspondance*, I, 549). — 8° les *Piskê Tossafot* de Taanit résument d'autres Tossafot que les nôtres ; explication d'une phrase singulière qui s'y trouve ; dans *M. K.*, 5 *a*, c'est la 1re partie de Ps., L, 23 ; dans *Abot*, III, 3, celle de Lam., III, 28, qui est visée. — 9° justification de l'explication de Raschi sur *Ber.*, 8 *a*, *s. v.* כפיטורי בפי וושט. — 10° explication de *Haguiga*, 24 *b* ; mélange de l'huile et du vin (cf. Goldmann, dans *Monatsschr* , LI, 40). — Dans une excellente monographie sur *Raba* (p. 204-213), M. Funk, auteur d'un livre et de plusieurs articles sur les Juifs de Babylonie, expose la vie, le caractère et les fonctions de cet amora, caractérise sa méthode d'enseignement et montre la part qui lui revient dans la rédaction du Talmud. Il aurait fallu mettre un peu plus d'ordre dans l'exposition. — M. B. Cohn, *Chronologisch-halachische Fragen* (p. 195-203), confronte quelques éléments du calendrier juif avec les données actuelles de l'astronomie et se demande comment on pourrait réformer ce calendrier.

De M. J. Wellesz, qui a publié dans la *Monatsschrift* de 1905 une copieuse étude sur Isaac Or Zaroua, nous aurions attendu que, dans son travail intitulé *Über R. Isaak b. Mose's* « *Or Sarua* » (p. 75-124), il fît connaître au grand public l'œuvre du rabbin de Vienne, et il nous a d'ailleurs montré qu'il excellait à brosser un tableau d'ensemble (p. 76-77). Il a préféré — mais ce n'est pas nous qui nous en plaindrons — compléter sa monographie en passant en revue Isaac en tant que décisionnaire, les mœurs et les conceptions qu'on relève dans son ouvrage (chapitre des plus intéressants pour l'histoire de la civilisation), les localités qui s'y trouvent mentionnées (chapitre important pour l'histoire rabbinique), Isaac et Raschi (variantes dans les citations de Raschi, notamment pour les *leazim* — pourquoi M. W. écrit-il « loazim » ?). Dans l'Appendice, il défend contre M. H. Vogelstein les dates qu'il avait proposées pour la composition de l'*Or Zaroua* et réunit quelques données sur les descendants de l'auteur. M. W. est un collectionneur aussi consciencieux que le rabbin qu'il étudie, et nous regrettons de ne pouvoir ici le suivre dans le détail de son article richement documenté.

C'est encore une excellente monographie, mais d'un autre genre, que

celle de M. S. Stein : *Zur Geschichte der Juden in Schweinfurt und dem Vogteidorf Gochsheim im XVI. Jahrhundert* (p. 1-74). Consacrée à deux points connexes d'histoire locale, elle jette de la lumière sur la situation des Juifs d'Allemagne à l'époque de la Réforme. C'est l'histoire des efforts faits pour expulser ou plutôt pour ne pas admettre les Juifs qui demeuraient dans la ville de Schweinfurt avant sa destruction en 1554; les Juifs s'emploient activement à faire triompher leur bon droit, à pouvoir rebâtir leurs maisons et prendre domicile au même titre que les autres habitants, et le conseil de Schweinfurt s'évertue avec non moins d'énergie à faire échouer leurs prétentions. Le Juif Samuel, médecin et commerçant à la fois, prend en mains l'affaire, qui passe par toutes les instances jusqu'à l'Electeur et à l'Empereur. Le 3 septembre 1555, celui-ci autorise gracieusement le Conseil de Schweinfurt à se débarrasser des Juifs. Un des actes les plus intéressants est une lettre de protection en faveur des Juifs, document important pour l'histoire cultuelle. D'autres actes se rapportent à l'expulsion des Juifs de Gochsheim et à un procès soutenu devant la Cour suprême impériale de Spire, car le Conseil de Schweinfurt avait été autorisé à chasser les Juifs non seulement de cette ville, mais aussi de tous les villages prévôtaux, dont Gochsheim ; les débats traînèrent de 1548 à 1581 ; dans l'intervalle la ville de Schweinfurt avait cédé ses droits à l'évêque de Wurzbourg,qui n'y alla pas par quatre chemins et donna l'ordre d'expulser les Juifs dans les huit jours. Entre autres documents, M. S. publie deux lettres de R. Josselmann de Rosheim, qui intervint en faveur des Juifs de Gochsheim, après avoir obtenu une lettre de protection pour eux.

Ainsi traités, les Juifs d'Allemagne se réfugiaient naturellement en Pologne et un historien allemand a pu écrire que les « Juifs du moyen âge ont proprement transporté la civilisation allemande dans l'est en émigrant d'Allemagne » (A. Hildebrand). M. L. Lewin étudie ce transfert qui dura plusieurs siècles, à l'aide de matériaux abondants, dans son travail : *Deutsche Einwanderungen in polnische Ghetti* (p. 293-329 ; *à suivre*). Après avoir rappelé les origines fabuleuses du judaïsme polonais, il suit les traces de la pénétration allemande dans la langue, les rites et les usages, les noms de personnes et de villes ; tout en se vantant de leur origine allemande, les Juifs de Pologne s'estimaient heureux de vivre dans un pays tolérant. M. L. montre par des exemples comment les Juifs de quelques villes allemandes émigrèrent vers l'est et il donne une longue liste alphabétique des localités allemandes qu'on trouve chez les Juifs polonais (p. 317, בלין doit être transcrit « Blin »), « touchant témoignage de la fidélité qu'ils gardaient à la patrie qui les avait rejetés de son sein ».

L'Annuaire ne contient qu'un article populaire : *Bibel und Menschenrechte* (p. 275-282) par le professeur Lefmann. C'est un extrait d'une conférence sur « le judaïsme antique et les idées modernes », où l'on montre, où l'on affirme plutôt, que les principes de 1789 sont puisés dans la Bible. — M. Silberbing achève l'étude d'un ouvrage de mathématiques

écrit en hébreu par Mordechaï Comtino (xve siècle); M. Hausdorff présente des observations sur une étude de M. Lerner : *Jelamdenu Rabbenu*, parue dans le 1er volume, et M. Sulzbach donne quelques additions et rectifications à sa publication, dans le volume précédent, du *Biour ha-Guet* de R. Simson de Chinon ; elles ne sont pas encore suffisantes, mais nous y reviendrons une autre fois.

Nous n'avons rien dit ici de deux contributions des plus importantes : l'édition du Commentaire des Juges de Joseph Kara, avec une étude sur cet exégète, par M. S. Eppenstein (p. 238-268 et part. hébr., p. 1-28); celle de la correspondance de Michael et de Zunz, avec de courtes remarques par M. Berliner (p. 269-274 ; p. hébr., p. 29-118). M. Poznanski a examiné le premier travail dans la *Revue* (LIV, pp. 147-152) et nous analyserons prochainement le second, dont nous avons reçu un tirage à part.

Nous ne connaissons pas le fonctionnement de la « Jüdisch-Literarische Gesellschaft », n'ayant reçu de son rapport annuel que l'annexe scientifique due à M. Bamberger ; mais cet Annuaire est un témoignage très favorable de son activité et comme, après tout, elle ne peut être responsable de la valeur de tous les travaux qu'on lui envoie, elle mérite la sincère reconnaissance de tous les amis de la science.

M. Liber.

Aron (A.). **Das hebräisch-altfranzösische Glossar der Leipziger Universitäts-Bibliothek (Ms. 102). Zum ersten Male ausführlich besprochen.** Erlangen, imprimerie Junge et Sohn (Leipzig, W. Kaufmann), 1907 ; gr. in-8° de 55 p. M. 3.

Ce consciencieux travail d'étudiant eût été plus satisfaisant si l'auteur avait été au courant de la question. Qu'il ignore que le Glossaire de Leipzig a été décrit en 1906 dans le Catalogue de Vollers (où il a pris le n° 1099), on l'en excusera d'autant plus volontiers qu'il l'y a été très défectueusement; qu'il ignore que cette description a été excellemment refaite par M. Porges (*Z. f. H. B.*, XI [1907], 16-18), on le comprend encore, puisque cette notice est assez récente. Mais qu'il parle des autres glossaires inédits (p. 11, n. 28) et ne sache pas que celui de Paris (ou plutôt l'un des deux) est publié depuis tantôt trois ans, c'est ce qu'il est plus difficile de comprendre et, donc, d'excuser. Nous ne cherchons pas à M. A. une chicane de bibliographe : cette ignorance diminue de moitié la valeur de son travail. Jusqu'en 1905, on ne connaissait les glossaires que par des descriptions et des spécimens; en publiant celui de la Bibliothèque Nationale, MM. Lambert et Brandin ont fourni aux savants une base plus large et plus solide, un point de départ et un terme de comparaison. M. A. a été privé là d'un secours des plus précieux. — Il y a, en revanche, du superflu dans son livre : à quoi bon discuter les attributions fantaisistes de je ne

sais quel bibliothécaire du XVIIe siècle (p. 1-3)? La description extérieure du manuscrit et l'indication de son contenu (p. 4-11) ne nous apprennent rien de nouveau après Delitzsch et Porges (à noter seulement la numérotation différente des Psaumes, n. 25), et il eût mieux valu que M. A. nous expliquât la nature et la destination de ces glossaires. Ces œuvres, que nous étudions scientifiquement, ne sont pas des œuvres scientifiques, mais des manuels populaires composés chacun par un maître d'hébreu, un *melammed* quelconque, dans un but pédagogique; qu'on songe, p. ex., au *Guide du Traducteur du Pentateuque* de S. Klein. Ainsi s'expliquent les étourderies et les négligences dans l'orthographe et dans la ponctuation ; elles ne prouvent pas du tout, comme le croit M. A., que notre ms. soit forcément une copie. Ainsi l'on comprend qu'il y ait eu tant de glossaires. Dans une liste de livres hébreux confisqués au XIVe siècle on en cite plusieurs (v. plus haut, p. 98). Nous en connaissons aujourd'hui une dizaine, chiffre relativement considérable, et aucun ne paraît entièrement semblable à un autre (voir la liste dressée par M. I. Lévi, *Revue*, L, 197). Naturellement, les glossateurs se copiaient plus ou moins les uns les autres; c'étaient des scribes autant que des auteurs (ce qui répond à l'objection faite par M. Poznanski aux éditeurs du Glossaire de Paris, *Monatsschrift*, 1906, 378).

Mais comment retrouver les sources de notre glossaire, si les auteurs qui y sont cités occasionnellement (Aron, p. 11) ne suffisent pas à nous renseigner ? Il faudrait examiner si l'auteur ne s'est pas servi, pour les gloses françaises aussi bien que pour les gloses hébraïques, de commentaires hébreux, lesquels ne seraient pas forcément les mêmes pour chaque livre biblique, ce qui expliquerait les traductions différentes d'un même mot. Voyez Job. On sait que les gloses hébraïques, particulièrement nombreuses pour ce livre, se retrouvent en majeure partie dans un commentaire français de Job, qui a été édité par Wright en 1905 (v. Poznanski, dans *Revue*, LII, 52-53, 68-69); ce commentaire a-t-il été utilisé aussi pour les *leazim*? M. Aron nous l'aurait dit, s'il l'avait connu. On a été jusqu'à identifier notre glossateur avec ce commentateur de Job ; on a attribué les deux ouvrages à Berachya ha-Nakdan — que n'a-t-on pas attribué à Berachya? M. A. aurait pu ajouter ces hypothèses à celles qu'il passe en revue touchant l'auteur du glossaire (p. 20-22), ou plutôt il aurait pu nous les épargner toutes, car elles ne reposent sur aucun indice sérieux. Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'auteur ou le copiste devait s'appeler Simson, car ce nom se présente enjolivé dans le ms. et une fois le nom de Jacob (v. Porges, *l. c.*). Delitzsch a songé à Simson ha-Nakdan et M. A. réfute ses raisons ; il eût suffi de faire remarquer que Simson est un Allemand (voir en dernier lieu Freimann, dans *Z. f. H. B.*, XI, 96).

M.A. essaie de dater et de localiser le glossaire en en étudiant la langue: morphologie (p. 12-14) et formes dialectales (p. 14-19). Cette partie de son travail est très instructive et paraît solide. La langue du glossaire appartiendrait au troisième tiers du XIIIe siècle; « mais, ajoute-t-il, comme notre manuscrit n'est pas l'original, on pourrait placer l'ouvrage quelques

années plus tôt, vers 1250 ». Cette conclusion est déconcertante. Admettons que le manuscrit ne soit qu'une copie. De deux choses l'une : ou la copie a respecté le texte primitif, et alors il ne faut pas avancer celui-ci, mais reculer celle-là ; ou elle l'a modifié, et alors nous n'avons plus aucun indice pour dater l'original. Quant à la patrie du glossaire, il semble que ce soit « l'est de la Champagne, à peu près la Haute-Marne ». — Enfin, M. A. indique le système qu'il convient d'adopter pour transcrire les gloses en caractères français (p. 22-31) ; ceux de Böhmer et de Darmesteter lui paraissent l'un trop inexact, l'autre trop compliqué ; le sien est d'une économie satisfaisante. Il l'applique dans le spécimen qu'il publie (p. 33-55) et qui porte sur les vingt premiers psaumes, ainsi que les premières et les dernières lignes du ms. (Gen., I, 1-4, et Esther, VII, 8-VIII, 15). Pourquoi M. A. a-t-il justement choisi les Psaumes, dont les sept premiers ont déjà été édités par Böhmer ? Aux trois colonnes du glossaire (mot glosé, glose française, explication hébraïque) il en ajoute deux : trad. allemande du mot glosé, transcription de la glose ; en note il justifie ses transcriptions, quand il y a lieu. Si l'on compare ce spécimen avec la partie correspondante du glossaire de Paris, on constate que ce dernier a 401 gloses, tandis que celui de Leipzig en a 420 environ ; mais *les gloses communes sont toutes les mêmes*, alors même qu'un mot hébreu est rendu par deux *leazim*, et les petites variantes orthographiques sont de celles qu'on relève dans tous les textes du moyen âge ; rarement le glossaire de Leipzig présente des formes plus anciennes (à noter que dans Ps., XVIII, 43, il a lu בטיט et traduit en conséquence). Pour les Psaumes au moins, les deux glossaires sont donc pour ainsi dire identiques.

M. Liber.

Abbott (G. F.). **Israel in Europe**. Londres, Macmillan, 1907 ; in-8° de XIX + 533 p. et 1 carte.

Cette volumineuse histoire des Juifs en Europe est plus qu'un livre de vulgarisation, comme les Anglais savent en écrire et en éditer ; c'est un livre original, si l'on entend par originalité non l'indépendance dans les recherches et la nouveauté dans les conclusions, mais la finesse des aperçus et le piquant des rapprochements. Dans un ouvrage destiné au grand public, on passera condamnation sur les erreurs de détail et sur les lacunes ; mais on aura de la peine à n'en pas critiquer l'économie générale. M. A. a voulu « suivre les destinées du peuple juif depuis le moment de son premier contact avec les nations occidentales jusqu'au dernier quart du XIXe siècle » (p. 404) ; les deux tiers de son livre sont consacrés à la période moderne (à partir de 1492), de beaucoup la moins intéressante pour l'historien et en tout cas la plus courte ; c'est ce qu'en Angleterre on appelle être « pratique ». Même disproportion, même manque

de perspective dans le détail. L'époque asmonéenne et hérodienne est vite expédiée. Peu de chose sur les Juifs de France au moyen âge ; rien sur leur littérature. Ceux d'Angleterre sont naturellement mieux traités, et nous apprenons ce que Shakespeare, Byron et Walter Scott ont pensé du judaïsme. Les pamphlets de Luther remplissent le chapitre sur la Réforme, lequel aurait pu tomber, car on ne voit décidément pas ce que la Réforme, moins la Renaissance, a fait directement ou indirectement pour les Juifs. L'aventure de David Rubéni tient autant de place que la première croisade. L'histoire de la civilisation et de la littérature n'est qu'effleurée ; toute la littérature est bornée à Maïmonide et à Juda Hallévi. Ce livre, c'est « Israël en Europe » vu du dehors et incomplètement. — La période contemporaine est traitée avec plus de détails ; deux chapitres sont consacrés aux persécutions en Russie et à l'oppression en Roumanie, deux autres à l'antisémitisme et à son antidote le sionisme, et quoique les éléments en soient empruntés surtout aux télégrammes d'agences et aux articles de revues, on les consultera avec fruit. Tout l'ouvrage est dominé par la préoccupation de poser « la question juive », et voici la conclusion : « Si le passé et le présent sont des guides pour l'avenir, on peut prédire avec assurance que pendant des siècles encore le monde continuera à être le témoin du spectacle unique et lugubre d'un grand peuple errant çà et là sur les grandes routes de la terre, à la recherche d'un foyer. » Est-ce une conclusion ?

Il faut souhaiter à M. A. plus de lecteurs que de critiques. Il conte avec adresse et apprécie avec justesse. Tout en reprochant aux Juifs leur « intolérance », il est plein de sympathie pour leur long calvaire et s'efforce d'expliquer par les circonstances politiques et les conditions économiques (d'où une foule de digressions) leur étrange destinée. L'auteur, qui n'appartient pas au judaïsme, a su le comprendre en général. Aussi son ouvrage sera-t-il utile aux lecteurs pour lesquels il a sans doute été écrit.

M. Liber.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LIV, p. 63. (*R. Salomon b. Adret a-t-il écrit un Commentaire du Pentateuque ?*). — Le texte du *Ran* cité par M. Aptowitzer (lire n° 73) a déjà été signalé par Brüll, *Jahrbücher,* IV, à propos d'un ms. de Munich (n° 66,1) qui est censé contenir un commentaire du Raschba. Ce qui paraît à Brüll confirmer cette indication, c'est que Bahia b. Ascher, dans son Commentaire du Pentateuque, cite R. Salomon b. Adret, son contemporain. Seulement il faut remarquer que, tout en le nommant une douzaine de fois (v. B. Bernstein, dans *Magazin*, XVIII, 91), il ne fait nulle part allusion à un commentaire biblique qu'il aurait composé. — *M. Liber.*

T. LIV, p. 87, n. 4, 2°. — Juda b. Salomon Halaç (כלץ), originaire de Castille et qui émigra à la fin du xve siècle en Afrique, où il écrivit un supercommentaire sur Raschi, cite dans sa préface, parmi les ouvrages dont il s'est servi, les *Hiddouschê Çarfat* et les *Hiddouschim* de R. Ascher : ce dernier est sûrement notre commentaire. Le texte a été publié par Neubauer, *Revue*, V, 48, d'après le ms. 1334 de la Bibliothèque Nationale (f° 9 *a*). N. dit que le ms. est de 1486 ; il a trouvé cette année dans la préface de l'auteur, mais c'est une date biographique antérieure. M. Schwab, *Revue*, XXXVII, 129, donne le millésime 1440-1441, que M. Marx, *J. Q. R.*, XX, 260, révoque en doute avec raison. En réalité, le ms. a été écrit — M. Schwab s'en est assuré avec moi — en 1491, date attestée par un double chronogramme dans le colophon du copiste : לארך ... ובשנת ... יאמר ... בשנת, et il faut ainsi rectifier la description de M. Schwab : « Le volume a été écrit en 251 (1491) par Soliman... ». Ce supercommentaire ne peut être qu'identique avec celui que Toledano, *Apiryon* (Jérusalem, 1905), 9 *b.*, n° 145, cite sous le nom de ר' יהודה אלכלאץ (cf. n° 158). Quoi qu'il en soit, il contient la plus ancienne mention que j'ai trouvée jusqu'à présent du commentaire du Rosch. — Sur le nom de כלץ ou כלאץ, voir Steinschneider, dans *J. Q. R.*, XI, 125. — *M. Liber.*

T. LIV, p. 276. — Il y a treize ans, parmi les thèses soutenues en doctorat, j'ai émis l'opinion que la forme arabe du nom de Jésus est due à une étymologie populaire qui a confondu ישו avec ישוע, ce qui n'est pas surprenant, les Juifs désignant le Messie par les mots בן ישי (Isaïe, xi, 1) « fils de Jessé ». — *Félix Perles.*

T. LIV, p. 285 et suiv. — *1.* — Pour rendre compte des suffixes en *n* tant en hébreu (אַפְשִׁיטֶנּוּ, יוֹעִידֶנִּי, etc.) qu'en araméen (יִתְּנִנֵּה, יְשֵׁיזְבִנָּךְ), il suffit qu'ils s'ajoutent en araméen *à toutes les personnes* même au parfait, par exemple : אשמעינכין, פקדינכון — אקימיניה, — אנזיקנינך, פקדינך etc. (à la p. 4 de mon ouvrage). C'est la preuve certaine que *in* ne peut pas être une terminaison de l'imparfait. Si la troisième personne du pluriel ינון, ינהו est plus fréquente que d'autres, ce phénomène n'importe pas à la question de la composition de ces suffixes.

2. — Si ces suffixes en *in* ne s'ajoutent pas à l'imparfait avec waw consécutif en hébreu, au jussif en araméen (où il ne revient d'ailleurs que rarement), l'explication en est simple : c'est qu'ici et là on choisit les formes d'imparfait les plus courtes et semblablement les suffixes les plus courts.

3. — La vieille opinion qui fait venir אָנָה, אָן, « où », de *ayna* avec disparition constante et sans exception aucune, en hébreu comme en araméen, de *y* dans l'écriture, ne peut s'appuyer d'aucun cas analogue dans l'une ou l'autre de ces langues. La diphtongue primitive *ay* aurait dû se conserver quelque part dans l'écriture (comme dans l'hébreu ־ָיו). — Pour la même raison, le suffixe araméen *au-hi* ne peut pas provenir de *ay* + *hû* + *hî*. D'ailleurs, il n'y a pas en araméen de suffixe *hû*, mais seulement *hî;* cf. mes remarques dans *Z. D. M. G.*, LVIII, 435. — Le syriaque ܢܩܛܠܝܗܝ est composé de *neqtul* + *'îhû* (אִיהוּ).

4. — L'hébreu הַזֶּה ne peut pas être séparé de l'arabe *hâ-ḏâ*, araméen *hâ-de*(*n*). Si le mot n'est employé en hébreu qu'avec des substantifs, c'est aussi le cas de beaucoup le plus fréquent en arabe. Ce phénomène de syntaxe est indépendant de la composition du mot.

5. — Dans עַתָּה doit être contenu, comme je l'ai prouvé par les synonymes, un élément déterminatif (le démonstratif הָ). M. Lambert soutient à tort que dans אַרְצָה, חוּצָה sans démonstratif, il y a une détermination ; ces formes doivent être rapprochées au contraire de l'arabe بَرًّا وبَحرًا « par eau et par terre », et sont, au même titre que ces derniers mots avec nunation, indéterminées. Autrement elles ne pourraient pas être suivies d'un génitif, comme dans אַרְצָה זְבוּלוּן וְאַרְצָה נַפְתָּלִי, אַרְצָה כְּנַעַן. Mais comment donc expliquerait-on que עַתָּה soit toujours « milra », tandis que les locatifs sont toujours « mil'êl », si ceux-ci étaient la même chose que celui-là ?

6. — C'est par mégarde que j'ai qualifié (p. 26) קְרִי, גְּלִי de participes passifs, ainsi que M. Lambert le fait remarquer avec raison. J'ai donné l'explication exacte — à savoir que ce sont des parfaits passifs — dans *Z. D. M. G.*, LIX, 163. Ce point n'a pas d'importance pour la question en jeu. — *J. Barth.*

T. LV, p. 54. — Aboû Yahya Nahraï (ou Nehoraï) b. Nissim de Fostât paraît avoir occupé une situation distinguée, ainsi qu'il ressort des nombreux documents de la collection de la Gueniza conservée à la Bodléienne

dans lesquels il est nommé (v. le Catalogue de Neubauer-Cowley, II, Index, col. 484, *s. v.*, et cf. *Z. f. H. B.*, X, 146). Il est désigné une fois comme גדול הישיבה (ms. Bodl., 2806,16; 2876,40). Son nom complet était : Nahraï b. Nissim [b. Yeschoua' ?] b. Joseph (*ibid.*, 2807,16). Ce qui permet de déterminer son époque, c'est qu'il est mentionné dans une lettre adressée au gaon palestinien Ébiatar (*ibid.*, 2878,27). Or, on sait que celui-ci exerça les fonctions de gaon depuis 1084 (v. en dernier lieu *Revue*, LI, 52); Nahraï appartient donc à la fin du XIe siècle. Abou Sa'd Nissim b. Nahraï, cité par Goldziher, pourrait être un fils de notre Nahraï et son correspondant Natan b. Nahraï fut également en correspondance avec Nahraï b. Nissim (Ms. Bodl., 2876,40; 2878,79.91). — P. 55. — Abou Zakaria (ou Zakari) Yehouda b. Moïse b. סגמאר, nommé par Worman, est également mentionné dans quelques fragments de la Gueniza de la Bodléienne (ms. 2806,15; 2878,133; probablement aussi 2805,20 et 2878,36). On trouve encore cités : Aboû Ishâk Abraham b. סגמאר (ms. 2876,63 et 2878, 14) et Labrât b. Moïse b. סגמאר (ms. 2834,30). Ce nom n'était donc pas si rare parmi les Juifs d'Égypte. — *Samuel Poznanski.*

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE

ARTICLES DE FOND.

Aptowitzer (V.). Deux problèmes d'histoire littéraire 84
Bacher (W.). Le livre d'Ezra de Schahin Schirazi 249
Blau (L.). La récitation du Schema et de la Haftara 209
Crémieux (Ad.). Un établissement juif à Marseille au XVIIe siècle 119
Darmesteter (Arsène). Les Gloses françaises de Raschi dans la Bible (*suite*) 72
Dauriac (Lionel). Philon, d'après deux ouvrages récents 37
Goldziher (I.). Mélanges judéo-arabes 54
Heller (Bernard). Le nom divin de vingt-deux lettres dans la prière qui suit la bénédiction sacerdotale 60
Kamenetzky (A. S.). Deux lettres du dernier Exilarque (1020) 48
Liber (M.). I. Les manuscrits hébreux de la Bibliothèque du Louvre. 96
II. Montaigne à Rome 109
Poznanski (Samuel). Sur les deux lettres de l'époque du dernier Exilarque 244
Psichari (Jean). Essai sur le grec de la Septante 161
Régné (Jean). Étude sur la condition des Juifs de Narbonne du Ve au XIVe siècle ..... 1 et 221

NOTES ET MÉLANGES.

Kaminka (A.). Les Psaumes LXVIII et LXXXVII à la lumière des découvertes d'Assouan 146
Krauss (S.). Le nom de Jésus chez les Juifs 148
Lambert (Mayer). Notes exégétiques et lexicographiques 281
Lévi (Israël). I. Encore un mot sur le texte araméen du Testament de Lévi récemment découvert 285
II. Les cinq écritures japhétites d'après le Midrasch Hagadol. 287

BIBLIOGRAPHIE.

Liber (M.). I. Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft, IV, 1906-5667 307
II. Das hebräisch-altfranzösische Glossar der Leipziger Universitäts-Bibliothek (Ms. 102). Zum ersten Male ausführlich besprochen, par A. Aron 312
III. Israel in Europe, par G. F. Abbott 314
Simon (Leon). Jews' College Jubilee Volume : comprising a History of the College by the Rev. Isidore Harris, and Essays by Teachers and former Students of the Institution 155
Vexler (M.). Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, nach Problemen dargestellt. Erster Band : Die Grundprinzipien, I, par D. Neumark 291
Wellesz (J.). Zwei jüdisch-persische Dichter, Schâhin und Imrâni, par W. Bacher 152

Additions et rectifications ..... 159 et 316

Table des matières 319

ACTES ET CONFÉRENCES

Assemblée générale du 8 février 1908 I
Allocution de M. Mayer Lambert, président I
Rapport de M. Édouard de Goldschmidt, trésorier VI
Liste des membres de la Société des Études juives au 31 mars 1908. VIII

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 8 FÉVRIER 1908.

Présidence de M. MAYER LAMBERT, *président.*

M. le PRÉSIDENT prononce l'allocution suivante :

MESDAMES, MESSIEURS,

Au moment où expire le mandat de votre président, c'est un plaisir pour lui de vous remercier de l'honneur que vous lui avez fait en l'appelant pour un an à la direction de votre Société. Je ne ferai pas montre de fausse modestie en vous disant, à l'instar de beaucoup de mes prédécesseurs, que je me croyais indigne de ces hautes fonctions. Tous ceux qui, successivement, ont recueilli vos suffrages ont eu leurs mérites plus ou moins éclatants, et les jurisconsultes et les financiers n'ont pas été moins utiles à notre Société que les historiens ou les grammairiens. Parmi vos présidents les uns ont été, en quelque sorte, désignés d'emblée à votre choix, les autres ont suivi la filière hiérarchique ; ils ont été d'abord secrétaires, puis vice-présidents. C'est à cette modeste catégorie que j'appartiens, et si vous avez voulu surtout me récompenser de mon assiduité, je ne vous en suis pas moins reconnaissant.

D'ailleurs, je dois avouer que j'ai passé avant mon tour. Un de nos vice-présidents a refusé, à notre grand regret, d'accepter ce poste d'honneur, auquel il était tout naturellement appelé par les services qu'il avait rendus à la Société des Études juives. Ses connaissances juridiques ont été mises à contribution en maintes circonstances et il eût fort bien conduit nos délibérations. Lui seul n'a pas été de cet avis, et nous avons dû nous incliner.

Un autre de nos collègues du Conseil aurait dû être depuis longtemps notre président. Il en a été empêché par son dévouement. M. Schwab — car c'est lui le second coupable que je vous dénonce — avait accepté, après la disparition du regretté Erlanger, de gérer vos finances, et le Conseil, pour lui marquer sa gratitude, l'a maintenu aussi longtemps que possible comme trésorier. Il a fallu une circonstance impérieuse, un affaiblissement de la vue — auquel une habile intervention chirurgicale a heureusement porté remède — pour que notre collègue fût relevé de ses fonctions. M. de Goldschmidt, notre ancien et excellent président, a bien voulu remplacer M. Schwab, et nous avons enfin pu témoigner à notre cher collègue toute notre estime en le proposant pour la présidence. Sans être grand prophète, il est permis de prédire que l'unanimité de vos voix se portera sur son nom... et ce sera justice !

Les fonctions du président ne sont vraiment pas pénibles, étant donné qu'il est secondé par un secrétaire général, qui, connaissant les rouages de la Société pour les avoir vu créer, s'entend fort bien à les faire marcher. A lui incombent les besognes difficiles et parfois ingrates; c'est lui notamment qui s'occupe de la publication de notre Revue, travail qui se complique maintenant de l'impression de l'index des cinquante volumes parus de 1881 à 1905. Cet index, préparé par un jeune rabbin M. Herz, est une œuvre considérable, car il ne s'agit pas seulement de ranger par ordre alphabétique les noms des auteurs et les titres des articles, mais d'avoir des rubriques pour toutes les questions traitées dans la Revue et pour tous les personnages qui y sont cités. M. Israël Lévi, qui s'est chargé de le mettre au point, a déployé une fois de plus le zèle, la compétence et la conscience dont il a fait preuve depuis vingt-sept ans d'abord comme secrétaire adjoint du regretté Isidore Loeb, puis comme secrétaire général. Sans passer pour un vil flatteur, il me sera permis de dire que la Société des Études Juives sait ce qu'elle lui doit, et elle lui doit beaucoup.

Nous avons craint un instant d'être privé pour l'avenir de la précieuse activité de M. Israël Lévi ! Les électeurs du grand-rabbin du Consistoire central, en nommant M. Alfred Lévy, ont écarté cette éventualité. M. Alfred Lévy est un de nos membres, qu'il me

soit permis de le féliciter ici en votre nom et d'exprimer l'espoir qu'étant rapproché du siège de la Société, il lui consacrera une part plus grande de son temps et de sa science.

Je me reprocherais d'oublier ici les dévoués secrétaires du Conseil, MM. Julien Weill et Isidore Lévy. Cette année leur tâche a été allégée par la suppression du rapport sur nos publications. Le Conseil a estimé que le profit que les auditeurs en tiraient n'était pas proportionné au labeur que l'auteur de ce travail devait s'imposer. Certainement beaucoup d'entre vous regretteront de voir disparaître une des traditions de la Société. Les rapports n'étaient pas seulement, comme on l'a dit, de véritables tours de force consistant à donner une unité factice à une série d'articles disparates il y en a eu — je ne parle pas des miens — qui étaient de petits chefs d'œuvre dans leur genre, car ceux qui les écrivaient trouvaient moyen d'extraire de questions isolées des idées générales intéressantes et de donner un cadre élégant aux objets les plus arides. Ils accomplissaient un ouvrage de marqueterie des plus délicats, ils fabriquaient une mosaïque ingénieuse et fine. Seulement, il faut bien le dire, ces rapports destinés au grand public étaient surtout appréciés par les connaisseurs, par ceux qui lisent la Revue, et ceux-là pouvaient le plus facilement s'en passer.

Il a donc été décidé que tous les deux ou trois ans l'un des secrétaires donnerait un coup d'œil d'ensemble sur les progrès de la science juive, signalerait les découvertes les plus importantes dans ce domaine. Son œuvre aura donc une portée plus grande que les rapports annuels consacrés uniquement à la Revue. Il est toutefois à souhaiter que les intervalles déterminés auxquels les nouveaux rapports se succèderont ne deviennent pas des intervalles indéterminés !

Le secrétaire ne vous entretenant plus de nos publications, vous me permettrez de vous en dire un mot ou même deux. Les fascicules de la Revue ont paru à peu près à la date habituelle. Ils contiennent des articles ou des notes concernant l'exégèse biblique et la grammaire hébraïque ou araméenne, l'histoire des Juifs anciens, en particulier sur les colonies militaires juives établies par les rois de Perse aux confins de l'Égypte et de l'Éthiopie et dont l'exis-

tence nous a été révélée par les papyrus d'Assouan, datant du ve siècle avant l'ère vulgaire. D'autres études se rapportent à l'histoire des Juifs du moyen âge ou des temps modernes, d'autres encore aux commentaires sur la Bible — je relève notamment les gloses françaises de Raschi publiées d'après les cahiers de feu Arsène Darmesteter —, d'autres aux apocryphes et à la littérature talmudique, etc. Comme vous le voyez, le champ de la science juive continue à être remué dans tous les sens. Cependant, pour vous dire la vérité, il semble que le zèle de nos collaborateurs se soit un peu ralenti. La copie — appelons les choses par leur nom — est moins abondante qu'autrefois. Ce phénomène, qui n'est pas particulier à la *Revue des Études Juives*, tient probablement à ce que des organes périodiques de plus en plus nombreux se partagent les dissertations savantes. La science elle-même, croyez le bien, n'est pas encore épuisée. D'autre part, l'élection de notre cher collègue, M. Théodore Reinach, comme député de la Savoie a fait un peu de tort à Flavius Josèphe. Les travaux parlementaires laissent moins de loisirs à M. Reinach pour s'occuper de la traduction des œuvres de cet historien. Il est à espérer que cette importante publication reprendra bientôt son cours régulier... sans nuire aux intérêts de la Savoie et de la France.

Nos conférences, elles aussi, ont été un peu plus espacées que de coutume. Au mois d'avril de l'année dernière vous avez eu le plaisir d'entendre M. Levaillant vous exposer magistralement les origines de l'antisémitisme en France. L'orateur nous a instruits, émus et charmés. Vous allez entendre tout à l'heure une conférence sur un sujet bien différent : *Les Juifs chez les artistes hollandais*. Après avoir appris comment les Juifs sont traités dans la réalité de la politique, vous verrez comment ils sont représentés dans la peinture par des hommes de génie. Après les leçons de l'histoire vous serez sans doute heureux de passer à l'idéalisme artistique.

Mesdames, Messieurs,

Avant de terminer cette allocution, il me reste une douloureuse obligation à remplir, c'est de rendre un dernier hommage aux

membres que la mort nous a enlevés. Cette année encore des vides bien sensibles se sont produits dans nos rangs. Nous avons eu d'abord à déplorer la perte d'un de nos fidèles adhérents : M. Lassuderie. Secrétaire de notre président fondateur, M. le baron James de Rothschild, puis de M. le baron Alphonse de Rothschild, M. Lassuderie avait puisé auprès d'eux pour notre œuvre une véritable sympathie, qu'il lui a toujours conservée. La Société des Études Juives gardera un souvenir de reconnaissance à cet homme serviable et bienveillant, qui mettait sa joie à obliger tous ceux qui avaient recours à son intermédiaire. M. Hippolyte Cerf était de ces hommes qui font honneur à la société à laquelle ils appartiennent. Sa haute distinction d'esprit, sa droiture parfaite, son activité féconde, sa bonté charmante lui avaient valu les respects et l'affection de tous. Nous adressons à son fils, M. Louis Cerf, et à son gendre, M. Alphonse Ochs, nos excellents collègues, qui ont recueilli ses nobles traditions, l'expression de nos condoléances sincères et émues.

En la personne de M. Albert Lévy c'est un des meilleurs qui nous a été ravi. M. Albert Lévy était des nôtres depuis la création de la Société, et pendant de nombreuses années il avait fait partie de notre Conseil. Nous étions fiers de compter parmi nous ce savant éminent, cet homme de bien. Son affabilité était proverbiale, et qui l'avait vu une fois ne pouvait oublier ce bon sourire dont il partageait le secret avec son ami le grand-rabbin Zadoc-Kahn. Accueillant pour tout le monde, il s'intéressait particulièrement à la jeunesse, aux enfants des écoles d'abord, aux étudiants ensuite, surtout à ceux qui étaient dénués de ressources. A combien a-t-il donné de sages conseils, apporté des secours efficaces ! Lui seul le savait, car il était aussi modeste que bon, aussi discret que charitable. M'étendre sur son éloge serait peut-être contrevenir à son suprême désir. Sa mémoire restera gravée dans nos cœurs.

L'exemple d'une vie aussi bien remplie que celle d'Albert Lévy doit être pour nous tous un encouragement, car elle nous montre comment l'amour de la science peut être uni aux sentiments les plus ardents de solidarité. La Société des Études Juives se consacre avant tout à la recherche de la vérité, mais la connaissance du

passé nous montre les liens qui nous rattachent aux générations précédentes et prépare les générations de l'avenir. C'est pour ce double but que nous avons besoin de votre appui. Donnez-nous des adhérents, des lecteurs et des collaborateurs. Que notre Société voie sans cesse venir à elle de nouvelles ardeurs, de nouvelles forces ! Ainsi elle pourra compter sur de longues années de vie et de prospérité, et l'arbre planté il y a vingt-sept ans continuera à porter les plus beaux fruits.

M. Édouard de Goldschmidt, trésorier, rend compte comme suit de la situation financière :

Nous avons clos le dernier exercice avec un excédant de 1.368 fr. 10 et nous clôturons celui de 1907 avec une disponibilité de 918 fr. 30, mais vous vous souvenez que, pour l'exercice 1906, nous avons été favorisés d'un don exceptionnel de 2.000 francs.

Les frais de publication de l'*Index*, qui n'est pas encore achevée, seront à imputer sur les exercices à venir.

Notre situation s'établit de la façon suivante :

Actif.

En caisse au 1er janvier 1907	1.368 fr.	10 c.
Cotisations	6.395	»
Vente par le libraire	1.710	»
Chez MM. de Rothschild	841	30
En caisse	77	»
Total	10.391 fr.	40 c.

Passif.

Frais d'encaissement	203 fr.	10 c.
Secrétaires de la rédaction	2.400	»
Conférences et assemblée générale	166	85
Frais d'envoi de mandats, timbres, ports, etc.	322	10
Frais d'impression de la *Revue*	4.217	85
Honoraires des auteurs	3.081	50
Total	10.391 fr.	40 c.

BALANCE.

Doit :

Frais divers	2.996 fr.	20 c.
Publications	7.097	15
MM. de Rothschild	841	30
Caisse	77	»
Total	11.011 fr.	65 c.

Avoir :

Cotisations et ventes	7.646 fr.	50 c.
Coupons et intérêts	3.365	15
Total	11.011 fr.	65 c.

M. André BLUM fait une conférence sur les *Juifs dans l'art hollandais au XVIIe et au XVIIIe siècle.*

Il est procédé aux élections pour le renouvellement partiel du Conseil. Sont élus : MM. Henri BECKER, Edmond BICKART-SÉE, Édouard DE GOLDSCHMIDT, Lucien LAZARD, Joseph LEHMANN, Isidore LÉVY, Léon LÉVY, Gaston MAYER et Moïse SCHWAB.

Est élu Président de la Société pour l'année 1908 : M. Moïse SCHWAB.

LISTE DES MEMBRES

DE LA

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

AU 31 MARS 1908.

Membres fondateurs [1].

CAMONDO (feu le comte A. de).
CAMONDO (feu le comte N. de).
* GUNZBURG (le baron David de), 1re ligne, n° 4, St-Pétersbourg.
* GUNZBURG (le baron Horace de), 1re ligne, n° 4, St-Pétersbourg.
LÉVY-CRÉMIEUX (feu Raphaël).
POLIACOFF (feu Samuel de).
ROTHSCHILD (feu la baronne douairière de).
ROTHSCHILD (le baron Henri de), faubourg Saint-Honoré, 33.
ROTHSCHILD (feu le baron James de).

Membres perpétuels [2].

* ADLER (Elkan N.), Copthall avenue, 15, Londres, E. C.
ALBERT (feu E.-J.).
BARDAC (Noël), rue de Provence, 43 [3].
BISCHOFFSHEIM (feu Raphaël).
BRUHL (feu David).
CAHEN D'ANVERS (feu le comte).
CAMONDO (le comte Moïse de), rue Hamelin, 19.

[1] Les Membres fondateurs ont versé un minimum de 1,000 francs.
[2] Les Membres perpétuels ont versé 400 francs une fois pour toutes.
[3] Les Sociétaires dont le nom n'est pas suivi de la mention d'une ville demeurent à Paris.

Dreyfus (feu Nestor).
Friedland (feu).
Goldschmidt (feu S.-H.).
* Harkavy (Albert), bibliothécaire, Gr. Pouchkarskaya, 47, Saint-Pétersbourg.
Hecht (feu Étienne).
Hirsch (feu le baron Lucien de).
Kann (feu Jacques-Edmond).
Kohn (feu Édouard).
Lazard (feu Alexandre).
Lévy (feu Calmann).
* Montefiore (Claude), Portman Square, 18, Londres.
Oppenheim (feu Joseph).
Penha (Immanuel de la), avenue d'Eylau, 15.
Penha (feu M. de la).
Ratisbonne (feu Fernand).
Reinach (feu Hermann-Joseph).
Reinach (Théodore), député, rue Hamelin, 9.
Rothschild (feu le baron Adolphe de).
Troteux (Léon), rue de Mexico, 1, le Havre.

Membres souscripteurs [1].

* Adler (Rev. Dr Hermann), Chief Rabbi, 6 Craven Hill, Hyde Park, Londres.
Alliance israélite universelle, 45, rue La Bruyère.
* Allianz (Israelitische), Weihburggasse, 10, Vienne, I., Autriche.
* Antébi, rabbin, professeur à l'École de l'Alliance Israélite, Alexandrie, Egypte.
Arditi, rabbin, Tlemcen.
* Bacher (Wilhelm), professeur au Séminaire israélite, Erzsebetkorut, 9, Budapest.
* Balitzer (S.-A.), chef d'institution, Delftschevaart, 32, Rotterdam.
Bauer (J.), rabbin, Nice.
Bechmann (E.-G.), 68, rue Pierre Charron.

[1] La cotisation des Membres souscripteurs est de 25 francs par an, sauf pour ceux dont le nom est suivi d'une indication spéciale. L'astérisque indique les associés étrangers.

BECKER (Henri), docteur ès lettres, rue de la Victoire, 47.
BICKART-SÉE (Edmond), rue de Monceau, 62.
* BIBLIOTHÈQUE DE LA COMMUNAUTÉ DE BERLIN, Oranienburgerstr., 60-63.
* BIBLIOTHÈQUE DE LA COMMUNAUTÉ DE BRESLAU, Wallstr., 13.
* BIBLIOTHÈQUE DE LA COMMUNAUTÉ DE KŒNIGSBERG.
* BIBLIOTHÈQUE DE LA COMMUNAUTÉ ISRAÉLITE DE VIENNE, Seitenstettengasse, 4, Vienne, I.
* BIBLIOTHÈQUE de la Société pour la diffusion des lumières parmi les Juifs de Russie, Malaja Schitomouskaïa, 20, Kiew.
BLOCH (Abraham), grand rabbin d'Alger.
BLOCH (Armand), grand rabbin de Belgique, Bruxelles.
BLOCH (Isaac), grand rabbin, Nancy.
BLOCH (Maurice), boulevard Bourdon, 13.
* BLOCH (Philippe), rabbin, Posen.
BLOCH (Raoul), 11, rue Saint-Dominique.
BLUM (Victor), le Havre.
BRUHL (Henri), 10, avenue de Messine.
BRUHL (Paul), rue de Châteaudun, 57.
BÜCHLER (Ad.), directeur du Jew.-College, 18, Tavistock Square, Londres.
CAHEN (Abraham), grand rabbin, rue Vauquelin, 9.
CAHEN (Albert), rue Condorcet, 53.
CAHEN D'ANVERS (Louis), rue Bassano, 2.
CERF (Louis), rue Française, 8.
CERF (Paul), imprimeur, rue Duplessis, 59, Versailles.
* CHWOLSON (Daniel), professeur de langues orientales, rue Wassili Ostrov, 7, ligne 12, Saint-Pétersbourg.
COHEN (Joseph), rabbin, Sétif, Algérie.
CONSISTOIRE CENTRAL DES ISRAÉLITES DE FRANCE, rue de la Victoire, 44.
* CONSISTOIRE ISRAÉLITE DE BELGIQUE, rue du Manège, 12, Bruxelles.
CONSISTOIRE ISRAÉLITE DE BORDEAUX, rue Honoré-Tessier, 7, Bordeaux.
* CONSISTOIRE ISRAÉLITE DE LORRAINE, Metz.
CONSISTOIRE ISRAÉLITE DE MARSEILLE.
CONSISTOIRE ISRAÉLITE DE PARIS, rue Saint-Georges, 17 (**200 fr.**).
DALTROF, rue de Cléry, 17.

*Danon (Abraham), directeur du Séminaire israélite, Constantinople.
Debré (Simon), rabbin, avenue Philippe-le-Boucher, 5 *bis*, Neuilly-sur-Seine.
Derenbourg (Hartwig), membre de l'Institut, avenue Henri-Martin, 30.
Dessus-Lamare (A.), 6, rue Leclerc.
Dreyfus (Abraham), avenue de Villiers, 74.
Dreyfus (L.-L.), avenue des Champs-Élysées, 77.
Dreyfus (René), 31, rue Octave Feuillet.
Dreyfuss (Jacques-H.), grand-rabbin de Paris, rue Taitbout, 95.
Ducas (Ernest) 145, avenue Malakoff.
Ecole israélite, Livourne.
Eichthal (Eugène d'), boulevard Malesherbes, 144.
Engelmann (Moïse), rue de Châteaudun, 51.
Ephrussi (Jules), place des États-Unis, 2.
* Eppenstein (S.), rabbin, Brisen, West.-Pr., Allemagne.
* Epstein, Grillparzerstr., 11, Vienne.
* Erréra (Mme Léo), rue de la Loi, 38, Bruxelles.
* Fernandez (Isaac), à la Société générale de l'Empire Ottoman, Constantinople.
* Fita (Rév. P. Fidel), membre de l'Académie royale d'histoire, Calle Isabella la Catholica, Madrid.
* Gautier (Lucien), Grande Boissière, Genève.
* Ginsburger, rabbin, Soultz, Haute-Alsace.
Ginsburger (Ernest), rabbin, rue Fléchier, 4.
* Goeje (J. de), professeur à l'Université, Leyde.
Goldschmidt (Édouard de), boulevard Haussmann, 157.
Gommes (Armand), rue Thiers, 9, Bayonne.
Gouguenheim (Isaïe), boulevard Voltaire, 137.
* Gratz College, 1634-35 Land Title Building Broad and Chestnut Streets, Philadelphie.
* Gross (Heinrich), rabbin, Augsbourg.
Grunebaum-Ballin (Paul), boulevard Beauséjour, 21.
Gubbay (Reuben), avenue du Bois de Boulogne, 34.
Gubbay (Mme), boulevard Malesherbes, 165.
* Gudemann, grand rabbin, Werdethorgasse, 17, Vienne.
* Guildhall Library, Londres.
* Gunzburg (baron Alfred de), Galernaia, 43, Saint-Pétersbourg.

HAGUENAU (David), rabbin, rue d'Hauteville, 23.
HAGUENAUER (P.), grand-rabbin, Besançon.
* HELLER (Bernard), professeur, II, Ker. realiskola, Budapest.
HERRMANN (Joseph), rabbin, Reims.
HERTZ, rabbin, 10, rue Debelleyme.
HERZOG (Henri), ingénieur des ponts et chaussées, Dieppe.
HILDENFINGER (Paul), 69 bis, rue Charles-Laffitte, Neuilly-sur-Seine.
* ISRAELITISCH-THEOL. LEHRANSTALT, Tempelgasse, 3, Vienne, II.
* ISTITUTO SUPERIORE, sezione di filologia e filosofia, Florence.
* JEWISH THEOLOGICAL SEMINARY OF AMERICA, 531 West, 123 str., New-York.
* KAMINKA (A.), Weihburggasse, 10, Vienne, I.
KANN (Mme), avenue du Bois de Boulogne, 58.
KINSBOURG (Paul), rue de Cléry, 5.
KOHN (Georges), rue Ampère, 30.
* KOMITET SYNAGOGI na Tlomackiem, Varsovie.
* KOKOVTSOFF (Paul de), Ismailowsky Polk, 3 rotte 11, log. 7, Saint-Pétersbourg.
* KRAUSS (Samuel), Tempelgasse, 3, Vienne, II.
LAMBERT (Mayer), professeur au Séminaire israélite et à l'École des Hautes-Études, avenue Trudaine, 27.
LAZARD (Lucien), archiviste-paléographe, rue Rochechouart, 49.
LEBHAR (Samuel), rue de Chartres, 13, Alger.
LEHMANN (Joseph), grand rabbin, directeur du Séminaire israélite, rue Vauquelin, 9.
LEHMANN (Mathias), rue Taitbout, 29.
LEHMANN (Samuel), avenue Victor-Hugo, 49.
LÉON (Xavier), rue des Mathurins, 39.
LÉON D'ISAAC JAÏS, rue Henri-Martin, 17, Alger.
LÉONINO (baron Emmanuel), 41, avenue d'Iéna.
LÉONINO (baronne David), 102, avenue Malakoff (**100** fr.).
LEVEN (Émile), rue Brunel, 26.
LEVEN (Dr Manuel), avenue des Champs-Élysées, 26.
LEVEN (Narcisse), rue d'Aumale, 9.
LEVEN (Stanislas), faubourg Saint-Honoré, 201.
LÉVI (Israël), rabbin, professeur au Séminaire israélite et à l'École des Hautes-Études, 54, rue La Bruyère.
LÉVI (Sylvain), professeur au Collège de France, rue Guy de la Brosse, 9.

LÉVY (Alfred), grand rabbin du Consistoire central des Israélites de France, rue Taitbout, 58.
* LÉVY (Charles), Colmar.
LÉVY (Aron-Emmanuel), rue Pierre Corneille, 61, Lyon.
LÉVY (Isidore), directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études, 4, rue Focillon.
LÉVY (Léon), rue Logelbach, 2.
LÉVY (Louis-Germain), rabbin, 24, rue Copernic.
LÉVY (Raphaël), rabbin, 14, place des Vosges.
LÉVY (Raphaël Georges), 3, rue de Noisiel.
* LÉVY (Ruben), directeur de l'École de l'Alliance israélite, à Saïda.
LÉVY-BRUHL (Lucien), professeur à la Sorbonne, rue Lincoln, 7.
LIBER (Maurice), rabbin, 67, rue de Clignancourt.
* LŒW (Dr Immanuel), rabbin, Szegedin.
* LŒWENSTEIN, rabbin régional, Mosbach.
MANNHEIM (Charles-Léon), rue Saint-Georges, 7.
LŒWENSTEIN, rue de Trévise, 47.
MAYER (Gaston), avocat à la Cour de Cassation, avenue Montaigne, 3.
MEISS, grand rabbin, Marseille.
MEYERSOHN, boulevard Malesherbes, 78.
* MUNK (Mayer), professeur, Kopernika, Lemberg.
NETTER (Dr Arnold), membre de l'Académie de médecine, boulevard Saint-Germain, 104.
* NEUMANN, grand rabbin, Nagy-Kanizsa, Autriche-Hongrie.
NEYMARCK (Alfred), rue d'Amsterdam, 90.
OCHS (Alphonse), rue Lafayette, 26.
OPPENHEIMER (Joseph-Maurice), rue Le Peletier, 7.
OUVERLEAUX (Emile), conservateur honoraire de la Bibliothèque royale de Bruxelles, rue Cortambert, 13.
PEREIRE (Gabriel), rue Maubec, 38, Bayonne.
PEREIRE (Gustave), rue de la Victoire, 69.
* PERLES (Félix), rabbin, Kœnigsberg.
* PHILIPSON (David), rabbin, Lincoln Avenue, 852, Cincinnati.
* PHILIPPSON, rue Gueynard, 42, Bruxelles.
* POLIAKOFF (Lazare de), 6, grande Brannaya, Moscou (**100 fr.**).
* POLIAKOFF (Michel de), 87, boul. Twerskoi, Moscou.
* POZNANSKI (Ad.), rabbin, Neubachstr., 37, Vienne, IX.
* POZNANSKI (S.), rabbin, Tlomackie, 7, Varsovie.

PROPPER (S.), rue Pierre-Charron, 64.
REHNS (M.-A.), rue de la Faisanderie, 40.
REINACH (Joseph), député, avenue Van Dyck, 6.
REINACH (Salomon), membre de l'Institut, rue de Traktir, 4.
* ROSENTHAL (le baron de), Heerengracht, 500, Amsterdam.
ROTHSCHILD (le baron Edmond de), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 41 (**400 fr.**).
ROTHSCHILD (le baron Gustave de), avenue Marigny, 23 (**400 fr.**).
ROTHSCHILD (le baron Henri de), rue du Faubourg-St-Honoré, 33 (**400 fr.**).
ROTHSCHILD (la baronne James de), avenue Friedland, 42 (**50 fr.**).
ROTHSCHILD (le baron Édouard de), 140, avenue des Champs-Élysées (**400 fr.**).
* ROZELAAR (Lévi-Abraham), Sarfatistraat, 30, Amsterdam.
RUFF, rabbin, Verdun.
SAINT-PAUL (Georges), maître de requêtes au Conseil d'État, place des États-Unis, 8.
SAUPHAR (Lucien), 31, rue Octave-Feuillet.
SCHUHL (Moïse), grand rabbin, Epinal.
SCHUHL (Moïse), rue Mayran, 8.
SCHWAB (Moïse), bibliothécaire honoraire de la Bibliothèque nationale, rue de Provence, 29.
SCHWARTZ (Isaïe), grand rabbin, Bayonne.
SCHUMACHER, rabbin, Dijon.
SÈCHES, grand rabbin, Lille.
SÉE (Camille), conseiller d'État, avenue des Champs-Élysées, 65.
SÉE, ancien préfet, 103, rue Miromesnil.
SEELMANN, 49, rue de Trévise.
* SIMONSEN, grand rabbin, Copenhague.
* SONNENFELD (Dr), rue Pasquier, 2.
SPITZER (Arthur), rue Cardinet, 41 (**50 fr.**).
STERN (René), boulevard Malesherbes, 90.
STRAUS (Emile), avocat à la Cour d'appel, rue Miromesnil, 104.
TAUB, boulevard de Courcelles, 86.
* URI, grand rabbin, rue des Juifs, Strasbourg.
VERNES (Maurice), directeur à l'École des Hautes-Études, boulevard Raspail, 248.
VIDAL-NAQUET, président du Consistoire israélite, Marseille.
WEILL (Emmanuel), rabbin, rue Mayran, 6.

WEILL (Julien), rabbin, Versailles.
WEILLER (Lazare), rue de la Bienfaisance, 36.
* WELLESZ (Gyula), rabbin, Nagy-Bittse, Trencsen, Autriche-Hongrie.
WINTER (David), avenue Velasquez, 3.
WOLF (J.), rabbin, La Chaux-de-Fonds, Suisse.
ZADOC-KAHN (Dr Léon), 9, rue Arsène-Houssaye.

MEMBRES DU CONSEIL

PENDANT L'ANNÉE 1908.

Président : M. Moïse SCHWAB;
Vice-présidents : MM. BICKART-SÉE et X... ;
Trésorier : M. Edouard de GOLDSCHMIDT;
Secrétaires : MM. Isidore LÉVY et Julien WEILL.

MM. Henri BECKER, Maurice BLOCH, Abraham CAHEN, Albert CAHEN, Hartwig DERENBOURG, J.-H. DREYFUSS, Mayer LAMBERT, Lucien LAZARD, Joseph LEHMANN, Israël LÉVI, Sylvain LÉVI, Léon LÉVY, Gaston MAYER, Dr Arnold NETTER, Salomon REINACH, Théodore REINACH, Baron Edouard DE ROTHSCHILD, Baron Henri DE ROTHSCHILD, Eugène SÉE, Maurice VERNES.

Le gérant : ISRAËL LÉVI.

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.55

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 08 11 20 11 006 4